La construcción imaginaria de la ciudad

Adolfo Narváez

OURO BOROS

LA CONSTRUCCIÓN IMAGINARIA DE LA CIUDAD

La construcción imaginaria de la ciudad

Adolfo Narváez

UANL
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Esta investigación, arbitrada por pares académicos, se privilegia con el aval de las instituciones editoras.

Dr. Marco Antonio Cortés Guardado, Rector General de la Universidad de Guadalajara
Dr. Miguel Ángel Navarro Navarro, Vicerrector Ejecutivo
Lic. José Alfredo Peña Ramos, Secretario General
Dr. José Antonio Gómez Reyna, Coordinador Ejecutivo de CUTONALA
Mtro. Alberto de la Mora Gálvez, Secretario Académico de CUTONALA

Universidad de Guadalajara.
Av. Juárez 975, Planta Alta, Col. Centro,
44100, Guadalajara, Jal.

Jesús Áncer Rodríguez, Rector de la
Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL)
Rogelio G. Garza Rivera, Secretario General
Rogelio Villarreal Elizondo, Secretario de Extensión y Cultura
Celso José Garza Acuña, Coordinador Cultural
Francisco Fabela Bernal, Director Facultad de Arquitectura

Universidad Autónoma de Nuevo León.
Av. Universidad s/n, Ciudad Universitaria,
66451, San Nicolás de los Garza, N.L.

Primera edición, 2013

© 2013 Adolfo Benito Narváez Tijerina.

Tiraje: 1000 ejemplares

ISBN 978-607-433-969-7

Diseño de portada y editorial: Zeàvran Ofloda.

Ouróboros es un proyecto editorial para acercar las humanidades a los estudios sobre diseño, es un espacio de reflexión profunda sobre los lugares en los que vive el hombre.

Para Gabriela y Adolfo,
el centro mismo de mi universo.

«Cualquier cosa a la que
denominemos realidad se nos revela
solamente a través de una
construcción activa en la que
participamos».
Ilia Prigogine.

ÍNDICE

Prólogo, por Daniel González Romero 11

Prefacio 27

Introducción. Los Imaginarios y los estudios sobre la ciudad 37
El enigma del significado de vivir en las ciudades; 37, Un profundo cambio de paradigma en las ciencias contemporáneas; 43, El urbanismo, el humanismo y la complejidad; 47, Imágenes del mundo de la sobremodernidad, la cultura de los medios y la capitalización a partir de los imaginarios urbanos; 51.

Primera Parte. La realidad y el imaginario en la encrucijada de la conciencia 57
El mundo y su fantasma: ¿es posible ver la realidad?; 57, La génesis de la conciencia de separación, el imaginario y la imaginación; 70, Las imágenes y el espacio imaginario. Secuencias semánticas y secuencias espacio-temporales; 76, Las imágenes, el procesamiento de la información y la memoria en una mente distribuida; 91, Los modos de atención y la mente distribuida, 113; Primera atención: la brutalidad de lo otro, 125; Segunda atención: lo corporal en la separación de lo otro, 132; Tercera atención: el lugar de la disolución en la sombra, 136; Cuarta atención: el yo y lo otro, una unión paradójica, 147; Quinta aten-

ción: la puerta de la abstracción simbolizadora, 152; La sexta atención: la creación y la mirada, 163; La séptima atención: un universo de símbolos, 176; La atención y lo imaginario: la luz de la totalidad en un orden natural, 189.

Segunda parte. La morfogénesis del espacio imaginario 195
El espacio lingüístico y el espacio imaginario: metáforas, paráforas y la interacción de tres mundos; 195, Onironautas. El ensueño del maarakame; 207, Complejos preformativos y el espacio del ensueño; 244, El espacio imaginario como un ámbito transpersonal; 251, Las dimensiones del espacio imaginario; 258

Epílogo. La ciudad y lo imaginario: la atención y el acuerdo 267

Bibliografía 279

PRÓLOGO

NADA fácil o aburrido ha sido atender la invitación del profesor y amigo Adolfo Narváez (arquitecto de formación profesional originalmente, pero habitante de las veredas del conocimiento), distinguido investigador de la Universidad Autónoma de Nuevo León, quien durante una visita académica a nuestro posgrado doctoral en Ciudad, Territorio y Sustentabilidad (PNPC-Conacyt), en el Centro Universitario de Arte, Arquitectura y Diseño, de la Universidad de Guadalajara, para prologar su libro del que es parte esta tarea que espero haber cumplido con esmero y puntualidad conceptual, y no sin desasosiego, ya que en cada trabajo intelectual de Adolfo, se encuentran siempre sorpresas; sorpresas intelectuales que nos dicen de su apego a la duda continua: cauda y principio de su forma de ser y actuar.

Se podría decir que es él un navegante incansable, prudente pero también audaz, que viaja entre las intrincadas aguas que surgen de las corrientes pertinaces del conocimiento. Asume en sus abecedarios intelectuales, como algo inevitable, que el saber es algo en evolución constante. Que todo se encuentra en pasajes de una historia continua pero dividida por los episodios de la realidad conocida, relatada, lo mismo que entreverada por las dudas no desentrañadas que nutren las versiones de la identidad y los

imaginarios de los objetos, las personas y sus comunidades; recorridos que se convierten en parte esencial de la presencia misma del pensamiento lógico y de la contradicción de todo aquello que sustenta y marca las huellas de cualquier cultura que tiene sentido histórico.

Esta nueva entrega nos confirma de su quehacer inquieto y en movimiento constante. Su forma de observar la realidad y de lo que aparentemente es desconocido en su esencia. Su inquieta lucidez, da constancia de su calidad y convicción de ser un investigador agudo, perspicaz, preocupado del saber social y humano sobre la tierra. Nos muestra que le interesa todo aquello que interroga la realidad construida y aceptada y se involucra en la interrogación misma de todo aquello que le suscita interés y confirma como individuo. Especialmente esta vez cuando reflexiona sobre la objetividad-subjetividad del imaginario vinculado a lo urbano, de la realidad consumada o abstracta y, como explica con énfasis, sobre todo cuando se hace desde la perspectiva epistemológica de la complejidad.

En la primera parte, «la realidad y el imaginario en la encrucijada de la conciencia», se encuentran una serie de apartados, siete en total, que tratan de las secuencias que van de lo que llama el génesis de la conciencia, del imaginario y las imágenes. Establece la secuencia semántica espacio temporal, de la información y la memoria. Agrega una serie de siete capítulos que tratan de la atención al conjunto de los temas anteriores. Tal tarea para prologar sería un examen exhaustivo de capacidades de comprensión del profundo estudio que representa finalmente este libro, por lo que el intento se lleva sólo a la comprensión y

presentación sintética, una generalidad, de los que incluye.

La reflexión del autor, que se encuentra y enfrenta uno en el presente texto, conduce y bifurca las ideas desde dos sugerencias que suscribe inicialmente: la primera inmersa en los procesos de la naturaleza y las funciones de la atención; la segunda se sumerge y aborda la naturaleza del acuerdo. Tal relación apunta a lo que considera se traslada hacia y desde la filosofía del pensamiento cotidiano, de la mente funcional de la que, desde las teorías de la totalidad, expresa y cultiva especulaciones sobre la naturaleza de lo mental, de la intuición y la conciencia que se interrelaciona con la materialización de las ideas y los espacios y con el imaginario. La consciencia y la racionalización que se suspende en la subjetividad de la comprensión de los fenómenos que implican las nociones de imaginar, del Yo y el lenguaje como trasmisor que interroga. Como anota desde las primeras páginas «… atañe al asir, a definir lo real a través de la mirada del científico y el filosofo, lo que conduce a entender lo imaginario como expresión de la totalidad, por lo tanto inasible en principio, pero ferozmente presente y necesaria a quien observa como sustrato que da origen a su pensamiento».

En cierto intervalo del texto, nos lleva a pensar en la alteración de los paradigmas dominantes de la ciencia (preocupación constante en todo el relato y en su forma particular de ser). Lo que lleva al espacio de la sobremodernidad como ejemplo, panorama que nos presenta el rol de la imagen y el estigma de la privatización de los lugares de proximidad, de los espacios públicos, tratados como mercancía en el contexto y escenarios de la globalización. La ciudad

en si se transforma en una marca susceptible de comercialización, según nos hace advertir, y agrega que… «En esta coyuntura donde las ciudades se convierten rápidamente en mercancías del capital global, estudiar las imágenes que construyen las culturas locales cobra ahora importancia imprevisible», deja ahí como parte del compromiso por revisar todo aquello que se encuentra en el ámbito de la espacialidad urbana y el imaginario que les traduce en pensamiento agregado al comportamiento intelectual de una comunidad.

Es en esta noción que apunta la observación sobre la imagen y el papel que se introduce en los «sentidos profundos» y relaciona, inicialmente, la intervención de las neurociencias, y la neuroquímica, en la activación de áreas especificas del cerebro humano y las peripecias que se producen en la tendencia del pensamiento, para desencadenar las sensaciones de bienestar o malestar, correspondencia que gravita en las ramas del quehacer mercadológico contemporáneo de la sociedad del consumo. Los imaginarios penden en su perspectiva entre los enjambres y velos de los procesos de la cognición humana, traducidos en percepciones y tramas de la realidad concreta.

Todo el tratamiento que se encuentra en el Prefacio y la Introducción del libro, es la opción de poner en primera situación la compleja trama, antes expresada en otras líneas, de lo que sigue en la Primera Parte. «La realidad y el imaginario…» conduce, creo que premeditadamente, al universo de lo complejo del *mundo y sus fantasmas*, desde donde hace las primeras preguntas clave para el tratamiento laberintico de los intrincados temas de que trata, de lo ex-

puesto en la observación geográfica de la escurridiza concordancia de la abstracción que se incuba en las premeditadas versiones lógicas de la memoria, de la subjetividad de lo subjetivo y la objetividad de lo sorprendente u omnipotente, de la posibilidad de un invisible espacio de lo real-imaginario, que suscribe con el ejemplo de «Don Juan Matus, el maestro yaqui de Castaneda (1974) [que] le advertía que uno de los modos más efectivos para ver la realidad tal cual es se podía poner en práctica al detener el lenguaje; suspender el dialogo interno, usando la expresión del antropólogo. Recalca, sin embargo, que la percepción de la realidad es esencialmente un hecho energético que reclama todo el poder personal para hacerlo».

Explica, en este mismo encuentro de ideas, que la acción deliberada de ver el mundo como es, que se plantea a través de los tiempos por filósofos y místicos, supone la evidencia pragmática de la existencia del mundo. Por lo tanto, el movimiento constante de la realidad, evoluciona e involuciona al mismo tiempo como una sola unidad que envuelve la unicidad de esta. Los espacios de la conciencia, como de la realidad misma, no encontrarían los límites en su temporalidad específica, medible y material, sino en la complejidad de lo que califica como holomovimiento: que no es más que el universo de la lucha, veracidad de lo total y la condición atemporal de los imaginarios culturales.

¿Es posible extender estas ideas sobre la totalidad y la conciencia al dominio de la mente humana? Se pregunta y cita a Briggs y Peat, para dar un esbozo de la intrincada madeja a desenredar inmersa en la experiencia humana en sociedad, para comprenderse en sus propios mapas sensoriales y en la experiencia

que articula el pragmatismo que deambula y se interroga entre los corredores de lo útil o lo verdadero. De esta manera, Adolfo Narváez, el profesor y el pensador, nos lleva por una serie de canales con sentido pedagógico -al menos admito lo abarca- sobre la propiedad de la conciencia implícita en su devenir omniabarcante, así lo expresa, en el sentido de cosmos univoco, que se desprende de la subyacente complejidad de la realidad que estructura la configuración de ésta como totalidad. Acude en su auxilio a un número autores que han tratado desde diversas vertientes conceptuales los parajes del imaginario, sin que en lo general sea ubicar el objetivo de estos, pero que alcanzan, incurren o atienden los contenidos que se mezclan en la construcción mental y objetiva de los imaginarios individuales, y de los que se significan en la amalgama del pensamiento dominante de la sociedad.

Así, en su intento de ubicar el tema y su complejidad, lleva de la mano al lector por las ideas de Kurt Gödel, sobre la posible existencia de un sistema que permita explicar exhaustivamente los problemas complejos; a Douglas Hofstadter que en la misma línea sostiene la hipótesis de los epifenómenos y la conciencia y la posibilidad de construir el Yo. Este autor, en su obra *Godel, Escher, Bach, una eterna trenza dorada*, establece la hipótesis de la jerarquía enredada y los isomorfismos, que dan cabida al riesgo o la incapacidad de controlar el sistema mismo; llevado al campo de la realidad y la conciencia de su estado. Esquematiza de esta forma lo que subyace en los sistemas abiertos y la realidad posible abarcada por estos. Alude al inconsciente de Carl Jung, asume que éste elaboro la idea de que «lo inconsciente tiene un

fondo colectivo que estaba organizado alrededor de complejos que organizaban a su alrededor a las experiencias dando coherencia a la psique». Encuentra en esta encrucijada, sin alusión directa, los espacios analíticos de la mente humana en sociedad tratados por P. D. Ouspensky (*Psicologia de la posible evolución del hombre*), de T. Buzan (*Los mapas mentales*) o de G. Lipovetsky (*El crepúsculo del deber*).

En lo que apunta como el despliegue de lo imaginario y la imaginación, desde la postura georeferencial de la memoria, el lenguaje que expone la palabra que primero nombra y después explica, y en su afán intelectual descubre su ciclo conceptual. Incluye los planteamientos elementales de R. Shepard y J. Metzler, sobre lo que considera las variaciones en los tiempos de respuesta de las personas a la rotación de imágenes en la imaginación, derivadas de la categoría de análisis que suscriben como la rotación mental, que se inserta en las ciencia cognitivas, en cuya tendencia realizó Shepard otros trabajos con Lynn Cooper, sobre la reacción del imaginario visual. Se mencionan y entreveran, como refuerzo de la investigación, las propuestas de Robert Sternberg sobre la creatividad y las de Sthepen Kosslyn, destacado profesor de la Universidad de Harvard, que introdujo conceptos y procesos sobre el imaginario mental y la memoria visual, ligadas a las regiones sensoriales del cerebro. Este profesor instrumentó un programa informático para sus estudios con el fin de indagar sobre las representaciones mentales del imaginario y el imaginario activo.

Sobre este esquema conceptual, Adolfo añade con imaginado rigor: «Parece haber una equivalencia superficial con las imágenes que manipulamos en

términos espaciales en el sentido de poseer cualidades morfológicas, pero careciendo de cualidades espacio temporales asociadas. Es como si estas cualidades morfológicas supusieran un atributo supeditado a otros atributos más abstractos como una trama histórica o una secuencia lógica, y en esta supeditación se perdiera la posibilidad de 'ubicar' a la imagen en un ámbito. Como si su existencia 'concreta' fuese negada a favor de una existencia atemporal, y por tanto 'inmóvil'». Desde esta posición se anudan lo ejes del lenguaje que elabora lo visual y gramatical como un solo conjunto, contradictorio en sí mismo, que implica e infiere en su noción la confluencia de la actividad neurológica, sumadas otras variables que se suceden en los segmentos cerebrales y su conformación funcional. Alude en esta parte a los trabajos de J. Jaynes (que antes de su fallecimiento fuera profesor de *Kennesaw State University*), y la memoria distribuida en los ejes diferenciados de la estructura cerebral. Autor que en su libro *The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind*, establece un recorrido basado en el análisis histórico y del conocimiento neurofísico de la conciencia, la evocación simbólica, el lenguaje auto regulador y el imperativo cognitivo, del que forma parte el lenguaje que asume y describe.

Desde toda esta maraña de estudios, y los ramales que bifurcan y multiplica las nociones más contradictorias o disímbolas del imaginario, y la consideración de la realidad con los sustratos que la convierten en espacio conceptual de la humanidad, el libro y su autor, van adentrándose en los intrincados trazados y representaciones de lo que se atribuye al conocimiento instituido y al que se descubre desde las nebulosas relaciones de la abstracción y el imagi-

nario sin atribución objetiva y asumida por el común social. Introduce nuevas preguntas que liberan las subjetividades del imaginario. Se pregunta cuando interroga sobre lo imaginario no humano: ¿De qué manera procesa y almacena esa información de su pasado si la planta no posee un sistema nervioso? Duda atravesada por los estudios de John Briggs y David Peat cuyo texto *Seven Life Lessons of Chaos* (Briggs es profesor de la *Western Connecticut State University*, Peat es autor de *The Turbulent Mirror*, profesor de *Souht Africa University*), en lo que en la versión en español se cuenta como la cuarta ley, se subraya la coexistencia de lo simple y lo complejo, imperativo de su existencia inseparable, y la relatividad de su realización empática, entre cuyos niveles de complejidad se producen los fractales y el caos que explica el orden y el desorden como agregación- desagregación y el continuum del imaginario.

En este momento del libro, se anudan las ideas del zoólogo Wouter Van Hoven, de la Universidad de Pretoria, y otros descubrimientos sobre la que se indica como neurobiología vegetal. Inserta aquí los estudios y argumentos de la científica mexicana Esther del Río, sobre la composición molecular del agua, de su estado meso mórfico y no líquido, que forman estructuras con cierta permanencia y grado de complejidad. Esto conlleva la posibilidad específica de configurar estaciones de configuración geométrica estable y al mismo tiempo efímeras, que encierran –según refiere de Del Río– en su interior, dada su composición molecular de capacidad ferrosa, la posibilidad de generación y trasmisión de energía electromagnética. Esto lleva al profesor Narváez a plantear que «…este campo electromagnético, tiene la

función de proteger al 'cuerpo bioquímico' de la influencia de otros campos energéticos (como el gravitatorio u otros campos electromagnéticos)…Una jerarquía de campos supraordenados al 'cuerpo energético' actuaría como un mecanismo de intercambio con el ambiente que supondría un flujo constante de información con el entorno, a la vez que implicaría una configuración fractal u holográfica de cada campo individual con los superiores… Así, la correlación de un campo con otro rompería las barreras del espacio y del tiempo para proyectarse en un 'aquí' esencial».

La tendencia a pensar desde los vínculos de la operación concreta de las ideas, choca con la interacción fractal de la mente y sus funciones cerebrales que descomponen las funciones del conocimiento en imaginarios deconstruidos constantemente. En este ámbito generador, el imaginario se eleva a niveles que supondrían, según se extiende en las ideas del libro, un espacio de la psicología profunda según lo describe Theilard de Chardin, como *nooosfera*, que, dice Narváez, supondría una mente distribuida más allá del cuerpo físico, del cuerpo bioquímico y del cuerpo energético que hemos descrito. Los eventos del ataque terrorista a las Torres Gemelas de New York y el Tsunami en Japón son ejemplos que anota para explicar cómo un evento global podría afectar al imaginario colectivo. Es en esta sección del libro que el autor se introduce en la esfera de los experimentos del laboratorio *The Princeton Engineering Anomalies Research*, y la red *The Global Consciousness Project,* del Instituto de Ciencia Noéticas de California, donde se han venido realizando investigaciones, con instalaciones de equipamiento informático, y organizaciones

numéricas aleatorias, de los que emergen patrones de coherencia predictiva conectados a imaginarios detectables. Estos, según se relata, han ocurrido y dan motivo a que se estudien la manera en que emergen los comportamientos de la energía psíquica, y los patrones de la fragmentación del imaginario, que extraen a partir de la conexión del campo energético con el imaginario y la memoria colectiva almacenada, los estados que substraen de la realidad la irrealidad concluyente, la eventualidad constante de las prácticas chamánicas que se suceden en México.

La introducción a un tema, por muchos con ángulos de vertientes científicas discutibles, lleva al contenido de inferencias que se incluyen en buena parte del texto, que explican de partida cómo los estados de la conciencia y la mente distribuida parecen reflejarse en el sustrato material de la conciencia. Enseguida se lleva el argumento a la zona de comprobación, y menciona un estudio comparativo basado en la detección de nanoestados, microestados y macroestados en el cerebro, realizado por Jacobo Grinberg al chaman Don Rodolfo, de Jalapa, México, a través de la caracterización de la escala electroencefalográfica y topográfica de la actividad cerebral. Con él se analizó el estado de éxtasis místico y las reacciones comparadas entre lo racional y el sustrato emocional que se experimentan en un estado de conciencia no ordinario a través del imaginario. Aparece el nombre y la observación mística y obra de Paramahansa Yoganda (la India, 1893), que concita el tema del amor y la felicidad como circunstancia que deviene de lo divino, suma la figura y estudios del psicólogo Jacobo Grinberg, que fundó el Instituto Nacional de la Conciencia y que fue profesor de la UNAM; estudiosos

quien a partir de su trabajo con una curandera popular de nombre Pachita, que culminó en 1988, desdoblaría su experiencia con la curandera mexicana para construir una de sus teorías más representativas, la Teoría Sintérgica. Posteriormente profundizó en el estudio de las frecuencias energéticas que manifiesta el ser. Su Teoría Sintérgica, la cual se refiere a una especie de matriz holográfica, llamada *lattice*, que todo lo abarca (y la cual recuerda a los campos morfogenéticos propuestos por Rupert Sheldrake o al concepto de «orden implicado» acuñado por David Bohm).

Recientes descubrimientos acerca de la actividad cerebral en relación con la fuerza gravitacional y la demostración experimental de la existencia de una comunicación directa entre seres humanos, correlativa con un incremento de la coherencia cerebral, forma parte del cuerpo de evidencias experimentales que apoyan lo puramente hipotético, esto es, la existencia del campo neuronal y la conceptualización del mismo como campo unificado, lo que a continuación postula como la manera en que se presenta la experiencia de la interacción del campo neuronal con la estructura energética del espacio. A ésta última Grinberg la denominó como *sintergia*. Otro esbozo teórico interesante, fue la que se refiere a la visión dermoóptica, una especie de habilidad «extrasensorial» que se experimentó trabajando con niños. La dermoóptica consiste en hacer una lectura sin necesidad de asir absolutamente, solamente con las variaciones dermográficas, a través de los sensores que tenemos en los lóbulos de los dedos.

En este apartado de las ideas que se vierten acerca de un tema que acude a lo sin sustrato mate-

rial, Adolfo escribe lo siguiente: «La mayor parte de las visiones tradicionales sobre la naturaleza del mundo aluden a una estructura que podría describirse como sigue: Hay un mundo de lo actual de la vida de los seres humanos, en el que transcurre la historia de los pueblos, sus idas y vueltas, sus afanes, lo cotidiano. Bajo este nivel yacería el mundo de lo que está en formación, de las raíces y semillas, de todo aquello que está en desarrollo, formas potenciales aún sin crecer. Bajo las raíces y las semillas yacería el inframundo de lo potencial, el magma de todas las posibilidades, el origen –no formado- de todo lo que es, pero que yace sin nombre y sin forma, como pura posibilidad».

Allí, entonces, se encontraría el mundo de los dioses, de la continuidad del mundo y de la historia, de la naturaleza y de los fenómenos que penetran el espíritu humano, de las cosas y el territorio. El lugar del espíritu de los seres, de los pueblos y de las culturas esenciales. El recinto, la *kiva*, el lugar activo de los *Kachina*. El ámbito espacial de los *Hopi* y los *Anasasi*, comunidades tribales originales de Norteamérica. Cosmovisión en la que se da la existencia del *axis mundi*, que conecta –escribe el autor- que conecta a todos los niveles del cosmos y por el que el chaman, el místico o el adepto podría ascender o descender. Las aportaciones de Jacques Lacan al psicoanálisis permean también el trabajo de este ejercicio, Lacan decía que el Yo, como la personalidad elemental del ser humano, ocupaba un lugar del desconocimiento de sí. Planteó que el inconsciente es inteligente, es dinámico y tiene una lógica más perfecta que la conciencia, lo auténtico para él era el concepto útil de «*sujeto del inconsciente*», es decir, una instancia y condi-

ción mucho más profunda que el Yo. Así, si el primer modo de atención conecta –explica Narváez- conecta especialmente con lo externo, lo objetivo; el segundo modo de atención tiene que ver con lo subjetivo en grado corporal. Si lo que caracteriza al primero es lo instintivo, al segundo son las emociones.

Desde esta dimensión la tradición del pensamiento *wixárika*, adquiere un matiz fundamental del contenido al que concluyentemente llega este trabajo. En tal cultura, la experiencia vivida de manera directa el profesor Narváez, alienta y describe gran parte de lo que se suscribe en este, interpretación que surge de la vivencia cercana con Don Jesús, *maarakame wixárika*. Los pasajes que se relatan desde diferentes troncos culturales, tanto de la literatura clásica como de los pasajes culturales específicos de comunidades, que conllevan estructuras sincréticas, logos místicos, que les acercan a curanderos y prácticas de apariencia misteriosa, se conecta el ascenso-descenso gradual de las ideas que se suscitan escalonadamente en este libro. Lleva la mención hasta la experiencia sentida por personas que hablan del cambio del tiempo y el espacio en la percepción de la realidad. La cognición establece allí otros parámetros no numéricos o eslabonados, sino incorporados al bucle incesante y continuo de la vida y de los seres. Aparece la otredad del yo como filtro de la sujeción de la memoria a los espacios de la abstracción. Ello también libera la atención del lenguaje simbólico para construir las imágenes y los imaginarios. Noam Chomsky y Malcolm Gladwell, han atendido el desarrollo de la palabra y las ideas, lo que da paso a la relación de objeto y espacio. Mito, lenguaje, símbolo, civilización e inteligencia construida socialmente, se conjuntan en este

trabajo. El matiz agregado que involucra la totalidad corporal y emocional, se extiende al uso tradicional de plantas sagradas, que alargan la agudeza perceptiva del espacio abstraído e incrustado en la concepción de la vida, la naturaleza y la concepción del todo y del individuo.

El profesor Adolfo Narváez, además de la experiencia personal y la actitud académica de renovación de las significaciones representadas en la cultura intelectualizada, deja aquí, en este excelente e intrincado trabajo, destilar, escurrir y fermentar las ideas y los conceptos, para que estos y estas se introduzcan, penetren, entre las rendijas de las dudas permanentes; que se propaguen los gérmenes de los interrogantes sobre la realidad subjetiva y el orden establecido. Provoca el acercamiento crítico y sensible a los augurios del cambio sobre el nacer del conocimiento y el futuro de las ideas del imaginario que se reúnen en la sociedad, en la memoria colectiva y que subyacen en la percepción de la vida y el yo, en la complejidad que enmarca la especie de comedia-tragedia de los seres humanos en sociedad.

Daniel González Romero
Guadalajara, México, Agosto del 2012.

PREFACIO

ESTE libro se origina en la necesidad de aproximarse a los problemas epistemológicos implicados en los estudios sobre imaginarios, especialmente aquellos que se abren a partir de las perspectivas de las ciencias cognitivas y de la filosofía, como punto de partida necesario para reflexionar sobre los imaginarios urbanos.

Este libro es en sí una larga hipótesis -o si se quiere una serie de hipótesis articuladas- que interroga sobre la naturaleza de lo imaginario y su relación con las nociones de realidad, como arranque de una serie de reflexiones sobre los modos en los que producimos los espacios que habitamos. En este libro se vuelve a abordar el problema de la circularidad esencial que se da en lo imaginario entre las formas visuales y narrativas (Narváez, 2000), pero ahora considerando dos elementos más en esta hipótesis: la atención, como constructora de la relación de la persona con lo real y el acuerdo, como el proceso mediante el que se incorpora lo real a lo imaginario a través de una interpretación compartida.

En la introducción de este trabajo se reflexiona acerca de las razones por las cuales se han volcado los modernos estudios sobre las ciudades a la indagación sobre imaginarios urbanos, encontrándose

importantes huecos en la teoría urbanística acerca de las relaciones profundas que se dan entre la realidad objetiva y la subjetividad de los que habitamos las ciudades; lo que puede constituir una razón importante para avocarse al estudio de tales relaciones.

Ello lleva a plantear que existen motivos suficientes para localizar en la propia evolución de las ciencias en la actualidad a tales necesidades de encontrar claridad. Se reflexiona acerca del cambio en los paradigmas de las ciencias contemporáneas, que se experimenta a partir de la ruptura con la noción clásica de una separación tácita y totalmente previsible entre los observadores y la realidad objetiva en la que acontecen los fenómenos.

Estas revisiones iniciales abren a esta investigación hacia las nociones relacionadas con la epistemología de la complejidad. Se reflexiona acerca de las investigaciones en este campo, presentando lo que será el enfoque dominante en los siguientes apartados del libro. Se presentan algunas implicaciones que podrían tener las reflexiones sobre imaginarios sociales en el estudio de lo urbano, si se trabaja desde la teoría de los sistemas complejos adaptativos o desde las teorías de totalidad (que serán puntos de partida en la primera parte del libro).

Para finalizar la introducción, se hacen reflexiones sobre las implicaciones de estas investigaciones de lo urbano que, basadas en los estudios sobre la subjetividad y las maneras en las que las ciudades son penetradas por los mercados, encuentran evidencias interesantes sobre la relación de los estudios centrados en las maneras en que incorporamos lo urbano a nuestra interioridad con las dinámicas de promoción y venta de activos urbanísticos en

la actualidad. Se presentan algunos puntos de vista que explican cómo estas dinámicas cada vez estarían más relacionadas con la investigación sobre lo mental.

Una serie de reflexiones en estos terrenos conducirán al libro hacia la necesidad de investigar sobre la naturaleza profunda del incorporar «lo objetivo» en la subjetividad y sobre la imperiosa necesidad en los estudios encaminados hacia la comprensión de lo urbano, de desarrollar especulaciones acerca de los procesos mentales implicados en tal incorporación. Lo cual abre para el estudio de lo urbano una vía de investigación que se demuestra necesaria, pero para la que se requiere la entrada de conocimientos de otras disciplinas y perspectivas filosóficas que en buena medida no son aceptadas por el *establishment* de nuestro campo en la actualidad. Se impone como parte integral del programa que encuadra a este trabajo, el estudiar a los imaginarios urbanos desde la perspectiva epistemológica de la complejidad.

El cuerpo principal de este libro se organiza en dos partes, la primera se concentra en la naturaleza y función de la atención, la segunda parte en la naturaleza del acuerdo.

Ello inevitablemente conduce a la primera parte hacia la filosofía de la mente, que desde las teorías de totalidad, expresa especulaciones sobre la naturaleza de lo mental; observando además cómo desde muchas ramas de las ciencias contemporáneas hay teorías y datos duros que advierten sobre la necesidad de abordar el problema de la división clásica del observador frente a la realidad objetiva, desde nuevas perspectivas que consideren continuidades en el seno de un algo indiviso a lo que se le ha llamado el todo.

Estas reflexiones desde las ciencias y la filosofía conducen hacia una pregunta fundamental: ¿Es posible ver la realidad? El sentido de tal interrogación atañe al asir, a definir lo real a través de la mirada del científico y del filósofo, lo que conduce a entender lo imaginario como expresión de totalidad, por lo tanto inasible en principio, pero ferozmente presente y necesario a quien observa como sustrato que da origen a su pensamiento.

Es a través de estas reflexiones que se llega a una visión genética de lo imaginario en tanto punto de partida que instituye a la mente. Se establece la inferencia de que el origen de la imaginación puede concebirse en lo imaginario, que a partir de aquí habría que considerarlo prehumano, transmental, pero de ninguna manera inmanente, sino poderosamente relacionado con lo que podemos llamar lo real, y cómo a través de la imaginación –profundamente definidora de la persona en cuanto sujeto aislado de las cosas en sí y de los otros- se llega a la representación, que es el terreno de las construcciones culturales y por lo tanto de lo que es motivo del interés de este libro: las ciudades. En esta primera parte, tal génesis se detiene en la manera en que a partir de lo imaginario surge la imaginación, para intentar definir a ésta y sus procesos en tanto realidad que es muy difícil intuir aislada del cuerpo, de la corporeidad del ser que imagina.

Se estudia la especialización de la imaginación relacionada con la mente-cerebro y los descubrimientos sobre la actividad diferenciada en la producción de imágenes como listas y como entidades que se pueden manipular espacialmente; lo que lleva a indagar en el terreno de la filosofía de la mente, que

alineada a las teorías sobre la totalidad, revela un terreno fértil de investigación alrededor de la hipótesis de la mente distribuida, como explicación plausible de ciertos fenómenos relacionados con la memoria y la percepción.

Estas ideas conducen al trabajo hacia la indagación sobre la materialización de la actividad mental; que ayuntada en el cuerpo y sus procesos físico- químicos, empiezan a explicar la naturaleza de los procesos de disgregación de la atención entre la intuición y la racionalización. Se describen modos de atención como expresiones de la conciencia y de lo inconsciente frente a la realidad objetiva y modos en que se establece una interacción que extiende a la persona hacia el mundo. Mediante esta manera de ver la naturaleza de la imaginación, se reflexiona sobre los estados de conciencia no ordinarios como expresiones extremas de estos modos de atención, y sobre las relaciones del pensamiento mítico con la forma que adquieren los procesos y los contenidos de la imaginación.

Ello lleva en la segunda parte del libro, al interrogante del origen del espacio imaginario, del rol de la conciencia en su construcción y de las maneras en que el espacio imaginario adquiere existencia manifiesta para la persona. Se discute la hipótesis de que el origen del lenguaje es el origen de la mente imaginante, se abordan las fértiles y discutidas ideas de J. Jaynes sobre el origen y naturaleza del espacio imaginario y sobre la aparición histórica del Yo; a partir de lo que se discuten las nociones de las relaciones de lo mental, lo material y lo cultural a través de la hipótesis de los tres mundos, desarrollada por el filósofo K. Popper y el neurólogo J. Eccles, a partir de sus tra-

bajos pioneros que trataron de unificar una explicación que fuera a la vez psíquica y neurofisiológica.

Se establecen así los principales puntos de discusión para lo que será una explicación alternativa a la idea sobre el predominio de lo lingüístico en la construcción del espacio imaginario, sentándose las bases para ampliar la concepción de espacio imaginario hasta ciertas manifestaciones transmentales, dignas de ser estudiadas. Para ello se presentan los resultados de estudios de caso llevados a cabo entre 2009 y 2011 en el ámbito de la exploración del espacio imaginario.

Un punto de interés particular ha resultado del trabajo de campo que el autor ha emprendido alrededor de lo que la cultura *wixárika* conoce como ensoñar, una serie de prácticas chamánicas que se desarrollan con diversas finalidades, penetrando profundamente en un ámbito no material para afectar los eventos de lo material deliberadamente, lo que constituye una forma de trabajo para atraer la curación y para regular a la vida social de esas comunidades y que está profundamente relacionada con la naturaleza de lo imaginario, tal y como se define en este trabajo.

Se aporta información a partir de estudios de campo que sirve para explicar cómo el ensueño puede revelar diferentes «funciones» del espacio imaginario, y cómo las consideraciones sobre la naturaleza de las relaciones de lo imaginario y lo real, pueden afectar las maneras en las que diversas perspectivas culturales interpretan el rol de lo imaginario en la vida cotidiana.

En la parte final de este apartado, recapitulando sobre los estudios de caso expuestos, se reflexiona sobre la naturaleza de lo imaginario y sus

expresiones como un ámbito transpersonal.

El epílogo es una recapitulación sobre las implicaciones de las hipótesis sobre los modos de atención y la naturaleza y funciones del acuerdo, como constructores del espacio imaginario, lo que se intuye que es una pieza clave para abordar cómo nos fabricamos nuestra idea de hábitat y cómo lo hemos materializado; como un avance hacia una discusión de las implicaciones epistemológicas del estudiar a la ciudad a través de lo imaginario, cuando se intuye que la totalidad estaría plegada en cada acto formante, en cada manifestación y despliegue de lo imaginario, en lo que se nos presenta ante los ojos como algo en apariencia ajeno a nosotros, pero que emerge por principio continuo y profundamente implicado al ser.

Este trabajo no hubiera sido posible sin el generoso apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México para el desarrollo de la investigación científica básica y del Programa para el Mejoramiento del Profesorado de la Secretaría de Educación Pública, a través de un fondo de apoyo para la conformación de redes de investigación de cuerpos académicos, que desde el año 2009 soportan financieramente a esta iniciativa de investigación. Además de estas instituciones federales, la investigación que ha dado lugar a este libro, ha sido posible gracias a la generosa ayuda económica del Programa de Apoyo a la Investigación Científica y Tecnológica de la Universidad Autónoma de Nuevo León en 2009 y 2010.

Para llevar a cabo este proyecto tuve que tener aliados importantes, no tanto en el terreno logístico y financiero, que se proveyó por medio de las ayudas que ya mencioné, sino por su apoyo, conocimientos y por abrirme la puerta de entrada a unos

modos de ver la realidad por entero desconocidos para mí en el momento en que empecé a trabajar en este proyecto. Agradezco por sus enseñanzas y entrenamiento en técnicas para la introspección y la meditación al psicólogo Ramiro José Figueroa; por sus enseñanzas sobre una filosofía de la mente radicalmente pragmática al filósofo Jorge Manzano Vargas; por sus conocimientos, por sus visiones y por dejarme participar en el mundo que se abre tras la cortina de humo de las apariencias al *maarakame wixárika* Don Jesús de la Cruz.

Por acompañarme en el fascinante viaje hacia los mundos desconocidos que abre la mente, por sus consejos prácticos, por las largas conversaciones que sostuvimos alrededor de estos temas y por sus conocimientos, a mis colegas del cuerpo académico Estudios sobre Diseño, Gerardo Vázquez Rodríguez y Jesús Manuel Fitch.

Agradezco a los miembros del Cuerpo Académico Investigaciones del Medio Ambiente y Ordenamiento Territorial, de la Universidad de Guadalajara, cuyo representante es mi buen amigo y colega Daniel González Romero, por dar su apoyo para la producción de este libro al amparo del trabajo que juntos hemos hecho alrededor de estos temas desde hace más de quince años y por acceder a escribir un prólogo para este trabajo.

Finalmente, pero no menos importante, agradezco a Gabriela Carmona, mi esposa, por acompañarme en el viaje introspectivo que empezamos en el año 2009 y por participar junto a mí siendo testigo de la maravilla y el asombro de una conciencia que se expande; además de su paciencia y esmero en cuidar a nuestra familia cuando me ausenté reflexionando

sobre las implicaciones de todo lo que descubríamos, y a mi hijo Adolfo, por permitirme ser testigo de una mente que crece día con día, con curiosidad y gozo; a ambos, que son mi centro, mi familia, dedico este libro.

A todos los que me han acompañado en esta aventura les doy mi profunda gratitud y amor.

Roma, primavera del 2011.

INTRODUCCIÓN
LOS IMAGINARIOS Y LOS ESTUDIOS SOBRE LA CIUDAD

Después de que hayas adquirido el tesoro interno, verás que todo el abastecimiento externo vendrá.
Paramahansa Yogananda.

El enigma del significado de vivir en las ciudades.

EL ESTUDIO de los imaginarios sociales, asumido al campo de los imaginarios urbanos ha tomado carta de presencia en los estudios sobre las ciudades y los territorios en tiempos recientes y se ha vuelto un enfoque de trabajo en el que cada vez más investigadores se interesan debido a varias razones. Una primera razón alude al hecho de que es necesario un enfoque más interpretativo y que aborde el problema del significado de la vida urbana. Hasta hace algún tiempo, los estudios sobre las ciudades se centraban en problemáticas que dependían fuertemente del aporte y análisis de datos duros provenientes de investigaciones de campo de tipo descriptivo. Un apoyo fuerte de los estudios urbanos sobre la demografía y la econometría, recrudecerían esta tendencia en la época del florecimiento de los programas de postgrado sobre

planificación de los asentamientos humanos en México en las décadas de 1970 y 1980.

El que se presentara esta perspectiva epistemológica como la única ruta posible a seguir por los estudiosos de lo urbano no es fortuito si se liga al desarrollo de las ciencias durante el siglo XX, fuertemente basadas en el paradigma positivista y la filosofía materialista. A decir de Sheldrake (1994), esta aproximación epistémica tendría sus orígenes en la reforma protestante acaecida en el siglo XVI y que para el siglo XVII establecería una división tajante entre la naturaleza y la cultura, dando pie, por un lado a la desacralización de la naturaleza y por el otro al florecimiento de un utilitarismo que consideró a lo natural como simple materia con la cual hacer viable el ideal del progreso, que vendría a formar parte importante de la agenda política en la agitación revolucionaria de la época de las luces.

Las escuelas catedralicias del Medioevo en Europa consideraron que la naturaleza era esencialmente sagrada, que era poseída por un alma no material que la animaba, que la hacía un ser viviente. El cambio a una posición pragmática y racionalista implicó la consideración de que lo natural –equiparable a lo real en la filosofía positivista- era inerte. No se sostenía en esta concepción del mundo el que existiera un atributo numinoso que animara a las rocas, a los árboles a los lagos y las montañas. Así, de una metafísica de lo viviente se pasaría a una ciencia de lo viviente, que trataría de comprender los mecanismos subyacentes a las funciones manifiestas en los fenómenos observados. Los relojes y sus engranajes internos pasarían a ser importantes metáforas de lo natural, llegándose a considerar que la realidad «fun-

cionaba» que era posible verla como una máquina cuyas leyes habría que descubrir, a través del análisis (cortar, diseccionar). La desaparición del alma de los discursos de la ciencia, introdujo frontalmente una concepción materialista de lo real. Así la realidad sería equiparable a lo observable.

En tanto los estudios sobre lo urbano y las obras que estos engendraron, se presentaban como concepciones sostenidas por una epistemología de base positivista y materialista. Estas posiciones filosóficas soportarían a los estudios del urbanismo prácticamente durante todo el siglo XX, convirtiéndose en el punto de partida para la elaboración de las investigaciones sobre el fenómeno, para la práctica del diseño y la planeación urbana y para la enseñanza dirigida a los especialistas. Un ejemplo de ello lo podemos encontrar en el desarrollo de la investigación urbanística de México, que rezagada algunos años de los centros de producción intelectual de los países industrializados, tomaría a las investigaciones, sus enfoques epistémicos, sus métodos y objetos de estudio como puntos de partida doctrinarios para la elaboración de sus incipientes indagaciones.

De acuerdo con Garza (1999), la literatura sobre urbanismo y planeación urbana en México es cruzada transversalmente por diversas disciplinas y a través del tiempo se ha desarrollado a partir de unas cuantas líneas reconocibles en nuestro país. Se puede reconocer desde los trabajos pioneros publicados sobre el tema en el siglo XIX en nuestro país unas temáticas dominantes, que si bien se conectan a trabajos iniciales sobre urbanismo, en su mayoría abordaron como su objeto de estudio a la ciudad de México.

Se puede reconocer un momento inicial de la investigación urbanística en la etapa posterior a la revolución (en la década de 1940 aproximadamente) un interés por el desarrollo de los supuestos teóricos manados de la Escuela de Chicago y su teoría ecológica, aplicados a ejemplos de nuestro país. Otras líneas de estudio en esta primera época se reconocen en los estudios demográficos con énfasis en la descripción de las poblaciones, en los del ámbito de la geografía, con énfasis en la transformación del paisaje urbano y desde la historia urbanística, que se centró en la descripción y caracterización de la evolución de la ciudad de México.

Esta época pionera sentaría las bases del ulterior desarrollo de las investigaciones sobre la materia. En épocas posteriores, los cambios de los paradigmas dominantes darían como resultado el énfasis puesto por algunos estudios en ciertas áreas del conocimiento pobremente explorados en el pasado. Tal vez por la influencia de los estudiosos estadounidenses y europeos que tomaron a la realidad mexicana como su objeto de estudio, es que se empiezan a desarrollar estudios de corte antropológico sobre nuestras sociedades urbanas, lo que vendría a refutar los supuestos de la Escuela de Chicago aplicados a nuestra realidad nacional.

En un segundo tiempo de la investigación sobre las ciudades en México, que corresponde a la época comprendida entre 1940 y 1960, se empieza a variar el foco de las investigaciones: la geografía se concentraría entonces en el estudio del hinterland metropolitano, mientras que el urbanismo, haciendo eco de los estudios económicos sobre la concentración y desigualdades regionales en su desarrollo, se

centraría en la demanda habitacional y los problemas de dotación de vivienda, de manera dominante en esta época, desde una perspectiva eminentemente pragmática.

Esta transformación en los estudios urbanísticos llevaría a que en la década de 1960 a 1970, las temáticas más recurrentes tuvieran que ver con los estudios sobre la marginalidad o sobre los problemas de la vivienda popular desde el paradigma marxista. La gran diversificación en las temáticas abordadas por los investigadores desde la década de 1970 hasta la década de 1990, así como el abordaje de la investigación desde otros paradigmas, hace eco del crecimiento de las academias concentradas en los estudios sobre urbanismo.

Es en este período, en el ámbito de la sociología urbana, que emergen estudios sobre fenómenos asociados a los movimientos urbano populares, a los estudios centrados en el género, a los estudios sobre mercados de trabajo, entre otros, lo que tendría un significativo impacto en los estudios urbanísticos, concentrados desde una perspectiva más crítica en los problemas de la urbanización popular, en la estructura metropolitana y procesos de metropolización y sus problemáticas concomitantes de dotación de infraestructuras y servicios. Es a finales de la década de 1990 que los estudios sobre el equilibrio del medio ambiente y la ecología penetran fuertemente a los estudios urbanísticos.

El caso latinoamericano no es muy diferente del caso mexicano. De acuerdo con Valladares y Prates Coelho (2003), las áreas de interés de los estudios urbanísticos a través de la historia se han concentrado en esta región en áreas muy específicas. Las

investigadoras brasileñas destacan que en los últimos 30 años del siglo XX se pasó de un énfasis centrado en los estudios de las dinámicas demográficas durante la década de 1960 y el inicio de la de 1970, a un énfasis en los estudios sobre la dinámica económica en la década de 1970. En esta década los temas prioritarios de las investigaciones urbanas se centraron en el empleo y mercado de trabajo, la planificación urbana, los estudios sobre vivienda, uso y tenencia de la tierra; pobreza urbana (bajo el subtítulo de «estrategias de supervivencia» o «sector informal»).

Durante la década de 1980 surgirían otros temas de interés, ampliándose las agendas de investigación hacia los estudios de las dinámicas políticas y sociales. Importantes transformaciones económicas y el establecimiento de las instituciones rectoras de un proyecto de globalización de los mercados, hicieron que durante esta década los temas de investigación se decantaran alrededor de temáticas relacionadas con gobierno local, movimientos sociales urbanos, gestión urbana, infraestructura y servicios urbanos, medio ambiente urbano y pobreza urbana (bajo el subtítulo de «desigualdad»).

Volviendo al caso de México, de la década de 1990 hasta el presente se ha visto expandirse a los estudios urbanos y de arquitectura. Tras la fundación de centros de investigación y programas de postgrado fuera de la capital del país, se ha visto surgir un renovado interés por documentar una historia de la arquitectura y el urbanismo mexicanos (cobijado bajo el gran proyecto HAYUM de la UNAM). En el ámbito del urbanismo han surgido diversos grupos de investigación que estudian las áreas metropolitanas y la emergencia de nuevos fenómenos, como las urbanizacio-

nes cerradas, que han sido abordados tanto desde la geografía, como desde la sociología y antropología urbanas.

Una temática que ha emergido desde la mitad de la década de 1990 hasta la actualidad está centrada en el estudio sobre imaginarios urbanos. Trabajos pioneros de Eloy Méndez (1997), Néstor García Canclini (1999), Daniel Hiernaux, Alicia Lindón y Miguel Ángel Aguilar (2006), Daniel Hiernaux (2007), Alicia Lindón (2000, 2002, 2007), Adolfo Narváez (1999, 2000, 2006, 2010, 2012), Camilo Contreras Delgado y Adolfo Narváez (2005), Mario Bassols (2009), entre otros, han hecho que actualmente en México se desarrolle un campo emergente de los estudios sobre urbanismo, que se ha ido paulatinamente separando de los estudios manados del campo de la psicología ambiental, penetrando profundamente en los estudios de la antropología cultural. En los casos más radicales de estas exploraciones estos abordajes abandonan totalmente los anteriores enfoques de los estudios sobre lo urbano cuyos centros de interés gravitaban en torno a la demografía, la economía y las ciencias políticas.

Un profundo cambio de paradigma en las ciencias contemporáneas.

Estas transformaciones en los estudios sobre las ciudades es imposible dejar de ligarlas a un profundo cambio de paradigma que se hizo visible en la epistemología a partir de la crisis que plantearon en el mundo los movimientos de 1968. Aunque sus raíces se hunden en la filosofía de las ciencias hasta las postrimerías del siglo XIX y los inicios del ***XX***.

Un cisma en la ciencia planteó la necesidad de

abordar con un renovado aparato instrumental a los fenómenos que difícilmente podrían analizarse con los métodos y herramientas de los paradigmas[1] positivista y materialista, el enorme malestar que manifestó Nietzche con la cultura de su tiempo, luego tendría su eco en el descubrimiento del rol de la sombra y de las pulsiones en la formación de la personalidad por Freud, dejando al descubierto los demonios que serían desatados apenas iniciado el siglo XX en el horror desencadenado por la Gran Guerra.

A través de los trabajos de Benjamin, Horkheimer y Adorno de la Escuela de Frankfort, que se han referido de diversas maneras al desánimo por el poder creativo de la razón cuando ésta se pusiera al servicio del exterminio en los campos de la muerte de la Segunda Guerra Mundial, es que esta crisis en el pensamiento, fue puesta al descubierto y mostrada en sus facetas más despiadadas.

La crisis del modelo de pensamiento basado en la razón instrumental puede verse en las obras de Heidegger (1951), que interrogan sobre la naturaleza del ser en sí desde un punto renovado, implicándolo profundamente en la construcción de la noción de

[1] Un paradigma puede entenderse como un conjunto de ideas previas o dogmas (no demostrables sino sostenidos *per se)* que explican cómo funciona la realidad. Estas suposiciones para la ciencia suscitan preguntas que deben ser respondidas por «los hechos», que son tamizados y escogidos en función de las ideas previas. Por lo que se trata de un sistema cerrado fuertemente autorreferente. Los cambios de paradigma estarían entonces relacionados con la incompletitud de los postulados para explicar ciertos fenómenos de la realidad. La emergencia de estos cambios es analizada con bastante amplitud en el trabajo clásico de Thomas Kuhn (2005) «La estructura de las revoluciones científicas».

mundo y del mundo, asunto que se habría constreñido al análisis de la cosa en sí como independiente del ser en la filosofía más dominante del siglo XIX y en las ciencias. Tal implicación profunda del ser en la construcción de lo real supondría una imbricación que borraría las demarcaciones de la-cosa-el-ser, estableciendo la posibilidad de la entrada de un idealismo que habría sido desplazado paulatinamente desde el siglo XVI de la escena del pensamiento del que abrevaba el conocimiento científico.

La interrogación de Castoriadis (1975) y Moscovici (2000) sobre la institución del imaginario en la persona (como origen de las formas de representación de lo real), recala en la necesidad de estudiar los imaginarios como desarrollados a través del contacto original con la madre y, a través de esa construcción psíquica, resultará la producción de la cultura, argamasa que eslabonaría y daría sentido a lo social en tanto colectivo de modos de vida, creencias y visiones compartidas.

No es muy aventurado el señalar un paralelismo entre esta forma de concebir el arribo de lo imaginario con la explicación psicoanalítica clásica, que encuentra en la figura de la madre y su dualización en el trauma originario (edípico) cuando se presenta la imagen del padre, el origen del desarrollo de la mente. Por lo que vale situar al interés en el estudio de los imaginarios en el terreno de la psicología profunda.

El vínculo entre los estudios sobre los imaginarios sociales y las representaciones de las ciudades, en los pioneros trabajos de urbanistas como Lynch (1960, 1985), Appleyard, Lynch y Myer (1964), Rapoport (1974, 1978), que luego evolucionaría hacia

los estudios más abarcadores de los imaginarios urbanos, se presentaría paulatinamente debido a una ruptura con el paradigma dominante en los estudios urbanos que aún ahora parece prevalecer en buena parte de las investigaciones de corte aplicado, como lo serían los relacionados con la planeación de los asentamientos humanos o el diseño urbano, no así en los estudios más teóricos y especulativos del campo, que han mostrado una inclinación hacia el trabajo con métodos de análisis cada vez más sofisticados, hacia los estudios de morfología (sobre todo los relacionados con un enfoque geográfico dominante), los de sociología urbana, que se han concentrado como apuntábamos antes, al estudio de los grupos sociales emergentes (tribus urbanas), las relaciones del poder y los reajustes de la economía y el mercado frente a la producción de las ciudades contemporáneas en el escenario de la globalización; y, finalmente, los estudios más de corte antropológico y psicológico que implican a los estudios sobre imaginarios urbanos.

Es interesante cómo el campo de investigación de los imaginarios urbanos es «cruzado» por varios enfoques teóricos manados de disciplinas muy diversas, como –en el ámbito de la psicología- la psicología social, la psicología profunda, la psicología ambiental; por la antropología, específicamente por la relacionada con el diseño (Martín Juez, 2002); por la nueva física, desde las teorías sobre campo unificado y el impacto de la conciencia en la producción de lo real (Bohm, 1988, 1999, Hagelin, 1999, Wheeler, 1998, Capra, 2007, entre otros), por la teoría de sistemas -específicamente por la de sistemas complejos adaptativos (Prigogine, 1997; Kauffman, 2003; Holland, 2004)- e inclusive por la biología que se ha

centrado en el problema de la morfogénesis (Sheldake, 1981, 1982, 1995, 1999, 2002, 2004).

Esta imbricación de campos tan diversos de conocimiento conduce ahora a pensar que el estudio sobre imaginarios urbanos es uno de los ejemplos más claros de la investigación sobre complejidad (Morin, 1999). En efecto, las síntesis de diversas formas de abordar los problemas de investigación han nutrido a esta clase de trabajos hasta convertir a este campo en el escenario de un eclecticismo que ahora corre el riesgo de convertirse en una babel de polisemias que podrían oscurecer los esfuerzos por desambiguar ciertos descubrimientos que se nos presentan en forma de interesantes paradojas.

El urbanismo, el humanismo y la complejidad.

El urbanismo evoluciona rápidamente hacia un humanismo complejo a partir de la crisis del paradigma positivista y materialista de la ciencia, es un hecho que ahora hace surgir a los estudios sobre imaginarios urbanos justo cuando cobra importancia la interioridad como una de las fuentes de los datos que construyen la información pertinente para la práctica del urbanismo y la arquitectura. En ello históricamente ha tenido trascendencia la evolución de la psicología social desde enfoques más duros a aproximaciones más basadas en la especulación y la introspección. Es importante señalar cómo los trabajos de Castoriadis (óp. Cit.) han sido grandemente influidos por los filósofos griegos de la época clásica, así como por Freud, padre del psicoanálisis y por los existencialistas (Merleau-Ponty), entre otros. Con lo que se destaca no sólo la transversalidad de estos enfoques, sino el grado de síntesis que pretende al-

canzar.

En la evolución de la investigación urbanística, los estudios sobre imaginarios implican ahora tal travesía entre disciplinas, pero los trabajos no se han centrado -con raras excepciones (Hiernaux, 2007, Lindón, 2007, Narváez, 2000, 2010, entre otros)- en la teorización. Gran parte de estas investigaciones parten de profundos estudios de caso sobre las representaciones –las que son más cercanas a los intereses de la psicología social y la ambiental-, y otras, más interpretativas, suelen tomar de la semiótica herramientas para armar sus explicaciones.

A partir de ello es que se percibe actualmente una incipiente ruptura entre los estudios más discursivos (interpretativos) y los más descriptivos, que hace que ahora se minusvaloren los medios de indagación que parten de las representaciones, con lo que se empieza a establecer a «lo inefable» como el fin primordial de la indagación sobre imaginarios, al margen de «lo representado». Un buen punto de partida sería acaso considerar a la representación como una articulación entre la realidad experimentada y el fondo magmático del que parecen surgir todas las imágenes originarias de la cultura. Acaso en ello jugarán un papel preponderante las investigaciones sobre cognición humana y el papel del cerebro en el procesamiento de los datos sensoriales y de las construcciones imaginarias.

Otra razón que podría explicar la importancia que recientemente han experimentado estos estudios es la de que cada vez es más evidente la importancia de los observadores en la emergencia de los fenóme-

nos reales[2]. En efecto, desde la nueva física se han extrapolado explicaciones hacia las humanidades, tendientes a demostrar, como lo ha propuesto la interpretación de Copenhague, que sin el observador sería imposible el mundo. Davies (1999) denomina a esto el «principio antrópico fuerte» y supone que es en última instancia el universo el resultado de la conciencia, Wheeller (1998) denomina a esta sorprendente propiedad de lo cognoscible el «universo participativo»[3].

El dejar de pensar en un allá afuera como la fuente última de la verdad científica y el desdibujar las fronteras de la objetividad y la subjetividad, ha alterado de tal forma el paradigma dominante de las ciencias, que ahora es posible plantearse programas de investigación desde la exploración introspectiva. Tal es el camino que ahora asoma a los estudios ur-

---

[2] «No existe un corte radical entre el universo exterior y el universo interior del individuo (o del grupo). El sujeto y el objeto no son fundamentalmente distintos» Serge Moscovici, citado por Giménez (2005: 406).

[3] «Nada es más importante sobre el principio cuántico que esto: destruye el concepto del mundo como 'algo que está sentado allá' afuera, con un observador separado y protegido de lo observado por una placa de vidrio de veinte centímetros de espesor; incluso para observar un objeto tan minúsculo como un electrón se debe romper el vidrio. Debe entrometerse e instalar su equipo elegido de medición. Lo que le queda por decidir es si va a medir la posición o el *momentum*. Instalar el equipo para medir lo uno previene y excluye la instalación del equipo para medir lo otro. Aún más, la medición cambia el estado del electrón. El universo nunca será igual después. Para describir lo que ha ocurrido uno tiene que tachar la vieja palabra 'observador' y poner en su lugar 'participador'. En un raro sentido el universo es un universo participativo». John Archibald Wheeller, citado en: Gordon (2008).

banos.

Ello pone de manifiesto otra cosa más: que existe una reacción al poder omnímodo que ahora parece permear a todos los espacios de la vida de las personas, como un gigantesco panóptico del control absoluto. Reacción que se manifiesta como una manera de interpretar la importancia de las personas, sus opiniones, percepciones, conocimientos y modos de vida en la construcción de las ciudades. En efecto, la toma de conciencia del poder de la opinión de las personas en los procesos de construcción de las ciudades, supone que el diseño y la producción urbana se aborden de una manera diferente desde la perspectiva de los técnicos. Ahora es importante la integración de las gentes a las tomas de decisiones. El desarrollo de técnicas, métodos y teorías sobre la participación de las personas comunes en el diseño, gestión y ejecución de las obras que construirán los espacios privados y los públicos, ha sido un tema de interés de los estudiosos del diseño, la arquitectura y el urbanismo al menos desde la década de 1960.

El diseño participativo, como en general se conoce a esta tendencia, se inclina sobre la búsqueda de medios que contribuyan a la integración de los usuarios con los técnicos en el proceso de diseño. Estos estudios han pasado de enfoques muy instrumentales a aproximaciones más maduras, abarcadoras, teóricas y complejas, en el sentido en que define Morin (1999) a la complejidad, y que pretenden indagar profundamente en la naturaleza de las interacciones de las personas y el mundo. El trabajo de Alexander (1974, 1980, 1981) sugiere esta evolución que va desde las investigaciones basadas en prácticas de diseño que pretendían experimentar con unas

herramientas y unos modos de trabajo nuevos en ese momento, hasta las exploraciones sobre la naturaleza del mundo y del orden (2001, 2003-a, 2003-b, 2004) que ya se interesan más por averiguar asuntos sobre el papel del ser en la construcción de la realidad y las implicaciones de esto en la producción del hábitat humano.

Estos enfoques, la sustitución paulatina de los paradigmas dominantes en las ciencias y una renovada visión sobre la naturaleza de la realidad que presentan los estudios humanísticos, han permeado al urbanismo, generando la necesidad de buscar enfoques menos centrados en la ciudad como objeto (lo urbano) y más en la ciudad como idea. De ahí que sea cada vez más importante el estudio de la interioridad, de esa geografía que se extiende tras las miradas, para explicar la construcción del hábitat en el que nos desenvolvemos.

Imágenes del mundo de la sobremodernidad, la cultura de los medios y la capitalización a partir de los imaginarios urbanos.

Por otra parte, esta clase de estudios surge en la coyuntura histórica de una supervaloración de la imagen, la paulatina privatización del espacio público y la conversión de la ciudad en una mercancía más del capital global. Es un hecho que la vida contemporánea descansa cada vez más en los medios, que apoyados en imágenes vibrantes, ha introducido cambios significativos en la manera en que percibimos –e incluso procesamos a nivel cognitivo- al mundo (Small, Vorgan 2009). La postmodernidad ha exacerbado el valor de la imagen como indicador de la naturaleza de las cosas que construyen la realidad,

hasta el punto de que ahora pareciera que los significados y los significantes fueran la misma cosa, el soporte material de los símbolos tiende a ser cada vez más el símbolo en sí.

Venturi, Scott Brown e Izenour (1998) sugieren que las imágenes que construyen la *strip* de hoteles y casinos en Las Vegas, Nevada, funciona como un indicador de perfecta identificación de lo que sucede en los interiores de los lugares de la avenida: cada edificio funciona en sí mismo como una señal que indica qué es el edificio, cómo se usa, que se espera que suceda en el lugar, cómo se espera que uno se comporte en su ámbito. El significado es así explicitado pues se reconoce que la construcción de esa comunidad descansa sobre la base de hacer visible siempre lo que la comunidad es, se trata de hacer que todos sepan cómo se debe ser en ese lugar. Los apoyos de estas imágenes-signos provienen fundamentalmente de la mediatización de éstas, que al reproducirse constantemente van construyendo un mensaje que es total en sí mismo, esto es, un escenario tal en el que es indisoluble el modo-de-vida-el-lugar, de manera que lo que se construye es, sobre todo una imagen típica (universalmente aceptada como verdadera), un estereotipo como substituto perverso de la vitalidad de un lugar habitado, naturalmente constituido.

Es así que, como lo ha señalado Klein (2002), los lugares que podían considerarse antaño como patrimonio público, son ahora hechos a la medida de marcas comerciales, el papel de estos signos-objetos, a decir de la autora canadiense, llega a extremos de convertirse en la vía de expresión del diseño urbano, como en la ciudad-marca *Celebration* que Disney

construyera en Florida en 1996, donde todo el diseño está orientado por los valores e imágenes desarrolladas por la multinacional y que se apoyan en sus producciones cinematográficas y diseños de diversos objetos.

La ciudad en sí se transforma en una marca susceptible de comercialización. El caso de Barcelona ha sido ampliamente estudiado en la actualidad, describiéndola como una ciudad «que te acoge, que te abraza», «que tiene siempre lugares nuevos», donde «hay tantas cosas para ver» que es «una ciudad accesible para todos», que se ve «como si fuese la mujer perfecta»[4]. En el ámbito del marketing urbano, es que han encontrado una aplicación para los negocios los estudios sobre imaginarios urbanos.

Es en esta coyuntura, donde las ciudades se convierten rápidamente en mercancías del capital global, que estudiar las imágenes que construyen las culturas locales cobra ahora una importancia imprevisible, de cara a capturar los gustos de audiencias cada vez más móviles, cada vez más volátiles. Y precisamente la estrategia que han seguido los promotores de las ciudades es la de un mercadeo de producto. González (2006: 313) sostiene que «el marketing urbano nace como la promoción de los lugares que comprende la reevaluación y representación de las ciudades o las regiones con el fin de crear y vender una nueva imagen de las localidades para mejorar su posición competitiva en la atracción y retención de recursos», alude al hecho de que la mayor movilidad actual de los mercados ha inclinado a los mercadólo-

4 http://www.bcn.cat/barcelonavistaper/es/index_es.html. Acceso martes 9 de febrero de 2010.

gos a preferir como estrategia de ventas aquellas que logren una mejor adaptación a un mercado cambiante. La manera en que esto se ha realizado es a través del reconocimiento del valor de la imagen para la venta del producto, pero no sólo de su parte física, sino admitiendo la complejidad de ésta en el ámbito de los imaginarios de los habitantes.

Las estrategias de mercado que se han derivado de los estudios sobre imaginarios urbanos han implicado el «adoptar o cambiar un slogan para la ciudad, estimular el orgullo de los residentes locales, transformar una característica negativa en una cualidad, asociar la imagen de la ciudad con una cualidad geográfica, promocionarse como ciudad anfitriona de mega-eventos de talla internacional, etc.» (González, 2006: 314).

El papel que ahora adquiere la imagen y sus sentidos profundos para los habitantes es parte de importantes estudios que desde las neurociencias tienden a mostrar cómo la promoción y arraigo de una imagen en particular, es fundamental para aceptarla o rechazarla. Small y Vorgan (2009) Han podido demostrar que la exposición a ciertas imágenes de las marcas se refleja en la activación de regiones específicas de la corteza cerebral, con lo que han podido identificar, utilizando la información proveniente de escáneres de resonancia magnética funcional, si una imagen de marca será rechazada o aceptada por una persona determinada. La compleja neuroquímica que se relaciona con la sensación de bienestar o malestar que desencadena el ver una imagen, los neurocientíficos norteamericanos lo asocian directamente a las reacciones del público frente a las imágenes.

Estas investigaciones han apoyado a una re-

ciente rama de la mercadotecnia conocida en nuestro medio por el anglicismo *neuromarketing*. Ello pone una nota importante a la necesidad de estudiar cuidadosamente las complejas relaciones que podrían existir entre las investigaciones sobre imaginarios, imaginarios urbanos, antropología de los diseños y las neurociencias. Cuando esto se amplía un poco y entran en escena las nuevas teorías sobre cognición humana, este panorama se amplía hacia el fascinante campo de la nueva física. ¿Qué tienen que decirnos las ideas sobre la naturaleza última de lo real a los estudiosos de los imaginarios? ¿Cuál debe ser nuestro punto de partida para plantearnos una teorización seria sobre los imaginarios?

PRIMERA PARTE
LA REALIDAD Y EL IMAGINARIO EN LA ENCRUCIJADA DE LA CONCIENCIA

«La importancia del fantasma y del imaginario en el ser humano es inimaginable; dado que las vías de entrada y de salida del sistema neurocerebral que conectan el organismo con el mundo exterior representan sólo el 2% de todo el conjunto, mientras que el 98% implica al funcionamiento interior, se ha constituido un mundo psíquico relativamente independiente donde se fermentan necesidades, sueños, deseos, ideas, imágenes, fantasmas y este mundo se infiltra en nuestra visión o concepción del mundo exterior.»
Edgar Morin.

El mundo y su fantasma: ¿es posible ver la realidad?

UN BUEN punto de partida para los estudios sobre imaginarios es el de la psicología y los estudios de la cultura, que tradicionalmente se han dedicado a indagar en la visión de mundo y en la vida interior de las personas y de los grupos sociales que éstas construyen. Un punto de partida como este implica el sondear bajo las imágenes que estas ciencias heredan de

la filosofía antigua y que hoy parecen impregnar sus visiones, pues ello podría revelar qué clase de construcciones podrían haber sugerido a nuestras concepciones de mundo y a nuestras explicaciones sobre la naturaleza y la forma de lo que imaginamos.

Kuhn (2005), Bohm (1988) y otros, hacen la revolucionaria sugerencia de que son las visiones que construimos mediante las teorías que formulamos para explicar a la realidad las que dan forma a los datos que luego usaremos para afirmar o refutar una determinada idea que nosotros mismos hallamos elaborado. La implicación de esta afirmación es muy profunda, pues revelaría que no podemos asir mediante el uso de los instrumentos de la ciencia, a la verdad; o desde otra perspectiva más «realista», que toda imagen que podamos construirnos sobre la naturaleza de la verdad es una ilusión esencialmente incompleta.

Una tercera posición que igualmente ha tenido defensores en la filosofía y en la mística, es la de que nos encontramos sumergidos en un solipsismo fundamental: la realidad de la que serían testigos todos nuestros sentidos sería una ilusión, un engaño a nuestra conciencia provocado por la noción de dualidad (el maya de la antigua filosofía de los Brahmanes de India) implantado en la conciencia por el olvido de la unión fundamental del ser con el espíritu de Dios.

Una posición pragmática que dejara de lado a la posibilidad solipsista que sería prácticamente indemostrable para la ciencia, supondría considerar a la verdad (una imagen satisfactoriamente completa de lo real para el estado del conocimiento de la época y para la visión de mundo de quienes la formularan)

como un ideal al cual sólo se podría aproximar la ciencia mediante el progreso de sus instrumentos, teorías y métodos. Tal definición ha alimentado desde el Renacimiento en Europa al ideal de un progreso constante y una confianza en el perfeccionamiento de la técnica a través de la labor de hombres y mujeres de ciencia, amén de sostener la idea de que el avance del conocimiento estaría íntimamente relacionado con el progreso de las tecnologías.

Pero, ante esta idea, Kuhn, Bohm y otros, han advertido que aún los avances de las tecnologías estarían implicados en la forma y los alcances que tendría la mentalidad imperante. A esta visión de mundo que abarcaría a toda conjetura que podría elaborarse sobre la realidad le han denominado paradigma[5]. Suponen que es a partir de esas visiones que se construye lo que es considerado por las personas como la realidad. Que es el paradigma el que hace que surjan los fenómenos observables y no de los fenómenos objetivos surgirían las ideas, como el sentido común sugeriría. Esta clase de realismo fundado en el fantasma de lo imaginario ha penetrado a las ciencias en la ruptura del viejo orden que plantearon el materialismo y el positivismo, que, como ya veíamos en la introducción, impregnaron a las ciencias y a la filosofía desde el triunfo de la era de la razón en la revolución iluminista y despojaron a la naturaleza de la vida que la animaba y penetraba todo.

[5] Una palabra que proviene de la locución latina *paradigma* y esta a su vez del griego παράδειγμα (que puede entenderse como «sobre lo manifiesto» en un sentido de trascendencia no de posición relativa), que a su vez proviene de la locución más antigua παράδείκνιμι, que significa mostrar, manifestar.

El fantasma que advierte Morin (1999, supra.) sería más importante para explicarnos lo real, que lo que pretendidamente entendemos como tal. Margaret Mead (1985) ha advertido cómo el marco cultural que rodea a las personas puede imponer restricciones a la mirada o, insospechadamente y sin que se percaten las personas que están inmersas en él, ampliar sus capacidades para ver y sentir el medio. La antropóloga estadounidense sugiere cómo las ilusiones ópticas que surgen para la mirada de un occidental en entramados con una alta complejidad de patrones de líneas que los componen, no serían tales para los habitantes cazadores recolectores de los bosques tropicales lluviosos, en función, según ella, del desarrollo de capacidades en estos últimos para moverse ágilmente y para cazar con bastante eficiencia en contextos visualmente complejos. Atisbar por entre una maraña de ramas y hojas a una presa para un cazador de este medio sería mucho más fácil que para un oficinista de cualquier ciudad occidental al que se le impusiera una tarea similar en el medio de vida del cazador.

Tal idea sugeriría que cada visión de mundo que construya para sí un pueblo, exploraría a través de ésta (y los instrumentos de visión que se creara: su cosmogonía, su arte, su técnica) a lo real: «los antropólogos han informado que los pueblos aborígenes a quienes se les muestran fotos de sí mismos habitualmente no ven nada más que un torbellino de colores y formas abstractas» (Briggs y Peat, 2005: 118). De lo que se deduce que el paradigma es en sí un mapa de la realidad, una pura abstracción que en buena medida llega a confundirse con la realidad en sí. ¿Es esencialmente la realidad algo incognoscible?

La idea de que el paradigma funciona como un mapa ya había sido advertida desde la literatura. Borges hace una estupenda caracterización de esta imagen al relatar la historia de un pueblo de cartógrafos que estaban intentando conseguir el mapa total, aquel que no sólo retratara todos los rasgos físicos del territorio, hasta el más fino detalle, sino todas las miradas de quienes lo vivieran. Cuando por fin se hubiera dado forma a esta formidable empresa, los cartógrafos se percataron de que tal mapa era más extenso que el país que retrataba. Un mapa así no cabría en el territorio y en el tiempo de los habitantes, lo que para Borges sería una reducción ad absurdum del fútil deseo de conocer al todo.

Un paradigma, según lo dicta el sentido común, parece abstraer los rasgos esenciales de la realidad, pero según lo que nos dicen estos pensadores más realistas, sería lo que nos habilitaría para ver y para comprender lo que vemos. Esta idea está muy presente en Wittgenstein (1921) que advierte cómo los límites de nuestra percepción y de todo lo que podemos conocer estarían dados por los mismos límites de nuestro lenguaje. ¿Es la construcción del lenguaje la construcción de la mente y del pensamiento? ¿Qué tan implicada está la adquisición del lenguaje en el desarrollo de las capacidades cognitivas que nos llevan desde una percepción concreta a la elaboración de una explicación abstracta? Y, desde una perspectiva opuesta, ¿El lenguaje limita la capacidad para ver la realidad, es una «jaula» para nuestra percepción?

Don Juan Matus, el maestro yaqui de Castaneda (1974) le advertía que uno de los modos más

efectivos para ver la realidad tal cual es[6] se podía poner en práctica al detener el lenguaje; suspender el diálogo interno, usando la expresión del antropólogo. Recalca, sin embargo, que la percepción de la realidad es esencialmente un hecho energético que reclama todo el poder personal para hacerlo. Algunas tradiciones místicas del México antiguo, como la del pueblo *wixárika* del occidente de México, sugieren que el *maarakame*, el que es hábil para ver la realidad de la energía, es un ser «entero», con lo que parecen referirse a tener toda su energía (poder personal) actualizada para ejercer el acto de percepción.

Pero esta misma tradición y otras de México antiguo coinciden en concebir una diversidad enorme de mundos perceptuales posibles, que, parafraseando a Castaneda serían como preguntas esperando a ser formuladas, como posibilidades hechas para la exploración y evolución del ser.

Los *Upaṇiṣad*, libros sagrados de la India del los siglos VII al V a. de C., sugieren que la diversidad de mundos que se abren a los sentidos de los hombres son una ilusión, que detrás de esa cortina de apariencias yace el absoluto, que es como la sal que se disuelve en el agua, pero que al sacar el agua sigue allí, eterno e infinito, indescriptible e impronunciable. Heráclito de Éfeso (530- 480 a. de C.) sostenía que la

[6] Que describía no en términos de formas, sino como filamentos luminosos de energía que entraban en interacción con los seres orgánicos (que a su vez describe como conglomerados de energía animada o consciente) a través del «punto de encaje», que es el traductor de la información bruta de la energía fluyente del universo (animada e inanimada) en un mundo familiar para los sentidos, en «datos sensoriales» (Castaneda, 1974 [2000]: 35).

realidad era un flujo de eterno cambio que, sin embargo, estaba animado por una inteligencia que le habla al ser, que le da signos, pero se lamentaba de que el hombre común «no sabe escuchar ni hablar» (fragmento B73, Diels- Kranz, 1952) al flujo de cambio constante. Que es ciego ante la realidad, con lo que el ser permanece incapaz de salir de la prisión del mundo que ha creado para sí y que confunde con la realidad fluida y eterna, que en el fondo es Λὀγος[7] (logos)[8] un principio de inteligencia intencionada (Heidegger y Fink, 1986; Mondolfo, 2000).

Está presente en la filosofía y en la mística la amarga sensación e idea de que el ser es incapaz de ver la realidad última. Acaso Platón, cuando formula el maravilloso mito de la caverna, seguramente retratando la odisea espiritual de su maestro Sócrates, abre de par en par las puertas a los iluminados, seres que a través de su liberación de las ataduras del mundo, consiguen ver y llevar noticias de su visión a la gente.

---

[7] El concepto en sí, tomado en su acepción moderna, remite a la conciencia, a la inteligencia, pero probablemente, en su sentido original hubiera aludido además al fuego.

[8] Castaneda (1974) se refiere a la evidencia encontrada por los chamanes del México antiguo de que el universo era en última instancia la manifestación de energía consciente, que el universo era inteligente y deliberado, le llama a esa fuente de la que parecen surgir y estar atados los seres a través de fibras de energía luminosa, «el oscuro mar de la conciencia». Por su parte Theilard de Chardin (1986) sugería que la inteligencia unitaria sería más que un atributo originario, sería el destino emprendido por la complejización de la naturaleza hacia el pensamiento. En su obra se refiere a una noosfera (concepto que toma de Vernadsky) como el estrato en el que tendría nacimiento la psique, la sitúa a la atura de las cabezas humanas interconectando la energía de la psique y siendo el motor de la conciencia universal.

Sócrates, como Jesús, a través de revelar sus mensajes, padecieron la tortura y la ejecución pública, tal vez del horror que suscitó en sus jueces la sola idea de abandonar la comodidad de las tinieblas y las ataduras de su mundo cotidiano, de su caverna y enfrentarse a la cegadora claridad.

La acción deliberada de ver al mundo como es, que se plantea a través de los tiempos por filósofos y místicos, supone la evidencia pragmática de la existencia del mundo y de unos procedimientos para hacer visible lo que en apariencia es inefable. Bohm (1988, 1999) plantea la idea de que la realidad de apariencias es un despliegue de unos principios de configuración que se encuentran plegados en el ámbito de una realidad en constante movimiento. Con ello no quiere decir que existan unos principios metafísicos que «controlen» el surgimiento y desarrollo de las apariencias que se presentan al ser para que las conozca, sino formas que se despliegan constantemente y que ofrecen la apariencia de ser objetos independientes del flujo esencial y que se presentan como sólidos, como cosas. Este extraño realismo de Bohm le hace llegar a la conclusión de que la diversidad del mundo es la apariencia desplegada de la infinita potencialidad de lo implicado, que es uno y continuo y está por debajo de toda apariencia de separatidad.

Bohm sugiere que en el seno de este movimiento fundamental se darían interacciones entre subtotalidades aparente y relativamente independientes, y que esas relaciones recíprocas engendrarían el surgimiento de la idea y la imagen de la separación. Un ejemplo que usan Briggs y Peat (2005) para ilustrar esta idea es la de las corrientes marinas, que pese a que pueden ser abstraídas como flujos laminares

limitados a su vez por otras corrientes con diferenciales de temperatura y salinidad, no pueden separarse del océano en el que se mueven solamente que por razones analíticas, es decir, convirtiéndolas en una abstracción, imaginándolas como objetos independientes del mar.

En los intersticios de esas formas se borran los límites de cada subtotalidad y sería imposible un análisis y una caracterización de su configuración. Estos límites borrosos empiezan de nuevo a dibujarse conforme nos «alejamos» como observadores de tal forma analíticamente determinada. Bohm supone que ello es porque es imposible separar, conforme nos aproximamos a niveles fundamentales de observación, a las partes del todo. Supone que puede deducirse de esta propiedad de las subtotalidades relativa y aparentemente independientes, la noción de que el todo fluye en las partes de manera implicada, desplegándose en las subtotalidades. Lo cual supone a su vez que el movimiento del todo que engendra a esas configuraciones aparentes estaría «subsumido» en éstas, de modo de que a través de las propiedades de cada una de éstas, pueden atisbarse las propiedades de la totalidad: totum pro parte; como es arriba es abajo. A esta propiedad de la totalidad Bohm la denominó holomovimiento.

El holomovimiento sería la configuración esencial de la realidad y estaría fundamentalmente implicado, podría ser deducido de las formas aparentemente azarosas como un orden subyacente altamente complejo. Nociones tan básicas con las que el ser humano construye su imagen perceptual del mundo y define su identidad, como el tiempo y el espacio, para Bohm serían realidades aparentes des-

plegadas del holomovimiento fundamental. Como algunos místicos del pasado, es dable a partir de estas ideas el considerar que la conciencia no puede estar aislada de la totalidad, necesariamente tendría que estar implicada en ésta. Para Bohm la conciencia es esencialmente parte del holomovimiento, con lo que concibe una inteligencia fundamental como organizadora de la realidad[9].

La conciencia, así concebida, no tendría límites; sería, al margen del espacio y del tiempo, pero estaría implicada en todo lo que es. Algunas tradiciones místicas muy antiguas consideran que el universo se debate en una lucha aparente de contrarios (que por otro lado se complementan) como un camino para el crecimiento de la conciencia que es una y procede –para cada ser- de la totalidad y que volverá eventualmente a ésta. El universo predatorio que esta visión anuncia sólo tendría sentido si ello contribuye a iluminarlo, no a una muerte entrópica, cuando finalmente lo animado y diverso se disuelva en lo inanimado y con una energía homogénea.

Hay un problema lógico básico con la idea de una totalidad consciente autoabarcante que podría encaminarnos hacia la idea de una infinita creatividad implicada en este problema. Kurt Gödel (1981) examinó desde su disertación doctoral en la década de

[9] «Bohm cree que detrás del concepto de conciencia individual acecha una gran falacia. En el orden implícito, la conciencia como totalidad –la conciencia total de la especie humana- tiene una realidad más primaria. Aún más profundamente, toda la conciencia está implicada en la materia y la materia es el despliegue de la conciencia. Así, la conciencia individual, como un electrón individual, es una abstracción, útil a veces, pero a veces destructiva y desorientadora» (Briggs y Peat, 2005: 140).

1930 el problema de la posibilidad de que un sistema recursivo y lo suficientemente poderoso para explicar problemas complejos y computables y que fuera edificado a partir de axiomas mutuamente consistentes, pudiera probar todos los modelos que lo representaran. Encontró que en todos los casos habría cuando menos un modelo cuya veracidad no podría demostrarse si se recurría al sistema axiomático del conjunto que se estudiaba. A esta propiedad básica de los sistemas Gödel le llamó incompletitud.

Este descubrimiento ha llevado a la idea de que cualquier sistema consistente podría dar lugar a un bucle autorreferente incompleto, para el que se hace necesario el que surja una explicación de más alto nivel que contribuya a demostrar su consistencia, es decir, que se necesita un sistema completo que además abarque al sistema que ha de probarse para establecer la veracidad, para completarlo. El problema de ello es cuando trabajamos con sistemas o bien inconsistentes, o bien abiertos y en constante cambio (un flujo como la naturaleza esencial de lo real que fue descrito por Heráclito) o bien consistentes pero infinitos, pues en los primeros dos casos no se aplicarían los principios de Gödel, por tratarse de otra clase de sistemas diferentes de los autoconsistentes con los que él trataba y en el tercer caso habría un principio básico de incompletitud, dado que no sería dable demostrar la totalidad, pues no existe nada que la abarque más que sí misma[10].

[10] La totalidad es interesante para el pensamiento lógico, pues se trata de un objeto al que no se puede hacer pasar por las mismas reglas que a cualquier otro elemento abarcado por ésta, salvo por la nada en ciertos aspectos. Se trataría en ambos extremos

Hofstadter (1970, 2007) ha aplicado este principio a otra clase de sistemas, fuera de los exclusivamente numéricos. Sostiene la curiosa hipótesis de que la conciencia podría entenderse como un epifenómeno de la percepción, por medio de la cual la persona puede contemplarse a sí misma, lo que generaría un bucle extraño autorreferente como un patrón capaz de alzarse como el Yo.

Esta misma idea aplicada a los modelos de explicación de la realidad (los paradigmas) revelaría a la producción de explicaciones cada vez más completas y abarcantes de las construcciones anteriores, como una propiedad intrínseca de éstas, como un principio creativo manado de la necesidad de hacer demostrable todo modelo por necesidad de la razón que es la que los engendra. Por otro lado revelaría que siempre que se propone un paradigma, éste establece unos límites, tras de los cuales es imposible ver. Lo innombrable (no por secreto u horroroso sino por incognoscible) rodea al paradigma, lo encierra, impone su finitud, su pertenencia a un tiempo. Es así que el ser al intuirse asido al lugar y al tiempo es un ser finito, es un ser que por fuerza tiene que morir. Pero es un ser que engendra luz, que amplía los límites de lo explicable, que trata de abarcar al todo, no como un intento fútil o pueril, sino como si se tratara de una pulsión.

En la idea de Hofstadter sobre la emergencia

---

de curiosas singularidades, en las que se darían algunas eventualidades como la imposibilidad de aplicar ciertas reglas de computación comunes al resto de los números, a lo que ya está dividido: $\infty+\infty\neq2(\infty)$; 2 veces 0 no tiene sentido como enunciado matemático. Lo cual da lugar a una paradoja interesante: la de la identidad de la nada y la totalidad en ciertas propiedades.

de la conciencia de sí, hay un hueco que hace difícil extender esta hipótesis a la conciencia que se intuye está por detrás del cosmos, configurándolo; es el de considerar a la conciencia como equivalente de un sistema autorreferente, autoconsistente y computable. Si se trata a la conciencia como una propiedad omniabarcante y si estamos frente a la totalidad (dos suposiciones que sólo tienen por ahora la estatura de especulaciones o de ser testimonios de videntes y místicos) primero no podríamos asegurar que ésta fuera autoconsistente. La presencia de subtotalidades evidentes en el seno de la totalidad aún y que interactuantes y de límites difusos, establece en el seno de la totalidad a la diversidad, no exclusivamente a la autoconsistencia que acerca más a la idea de unidad y homogeneidad que reclama la razón y que puede ser una inconsciente herencia de la Ilustración y su deseo por acomodar en taxonomías comprensibles lo que abarcara el conocimiento humano.

Las subtotalidades revelan un orden subyacente, implicado, pero ello no asienta definitivamente a éste en las propiedades de los sistemas que definió como intrínsecamente incompletos Gödel. En segundo lugar, si se está tratando con la totalidad, no se puede estar tratando con la especie de los sistemas cerrados, que es en donde la propiedad de incompletitud emerge. Cuando se trata con sistemas abiertos, la acomodación de propiedades o elementos no consistentes entre los conjuntos interactuantes, puede eventualmente verificar la consistencia de un modelo indemostrable para uno de los conjuntos, haciendo congruente a la realidad que estos conjuntos –en interacción- despliegan. Pero la totalidad ni siquiera puede tratarse como la interacción finita de conjuntos

abiertos o como un sistema abierto. ¿Abierto a qué? Como en la computación de cantidades infinitas, estaríamos en presencia de una singularidad a la que sería incongruente aplicar las abstracciones con las que se tratan las zonas de la realidad conocidas (desplegadas ante la mirada). Hay una zona en los límites de la lógica que podría aproximarse a la intuición la totalidad y es la de las paradojas.

La génesis de la conciencia de separación, el imaginario y la imaginación.

¿Es posible extender estas ideas sobre la totalidad y la conciencia al dominio de la mente humana? A través de la sugerente idea del holomovimiento, que implica el despliegue imperfecto de la forma esencial –y fluida- del todo en cada una de sus subtotalidades relativa y aparentemente independientes, es que la idea de totalidad se relacionaría con la configuración de la mente. En efecto, la intuición de una topografía sin límites que se desarrolla hacia la interioridad de la mirada y que se ha ligado al surgimiento –como imagen especular- del lugar imaginario a partir del lugar de la experiencia física, puede implicar el descubrimiento de la totalidad no como experiencia percibida, sino como una experiencia primordial de lo imaginario, como su propiedad intrínseca.

Esta hipótesis sugiere que

> «todas las energías, contienen información sobre el universo entero en cada región del espacio. Así, cuando estas energías entran en la conciencia a través de los órganos sensoriales, lo que la conciencia enfrenta a cada instante es la totalidad, la conciencia (al igual que la percepción) es totalidad… el cerebro y el aparato sensorial tam-

> bién están compuestos de materia, la cual también es ondulatoria, el material y los procesos cerebrales son una impresión holográfica de la totalidad. Por ende tanto el orden de la conciencia como el orden de la materia, el observador y lo observado, son proyecciones y expresiones del orden implícito donde los dos son uno y lo mismo… La mente es una forma sutil de la materia, la materia una forma más tosca de la mente.» (Briggs y Peat, 2005: 138).

De lo que persiste la pregunta del por qué de la separación de la psique de esa propiedad intrínseca de la totalidad de la conciencia, en la experiencia casi exclusiva de una realidad desplegada en las experiencias humanas «comunes».

En la génesis de la separación de la imaginación primordial (radical), ligada a la madre, en una etapa que va de lo acuático indiferenciado a lo terráqueo, antes de la acción motriz que llevará a la imaginación las formas como topografías independientes, duales con respecto al ser, y la idea de límites al pensamiento que –con la marcha de los primeros pasos o quizás antes al aventar objetos-, empieza a poderse pre-ver la realidad; esta etapa es en la que se empieza a diferenciar el espacio imaginario del físico, vemos una imaginación que se funcionaliza en la medida en que se hagan operaciones concretas con las cosas igualmente materiales, presentes.

Pero vemos al mismo tiempo surgir a la dualidad en este proceso. Un camino que conducirá al ser desde sus primeros pasos hasta la adolescencia y más allá, hacia el descubrimiento de su separación esencial en este mundo –percibido e imaginado- de formas desconocidas, extrañas, un mundo que es

esencialmente, a partir del desencadenamiento de estos procesos mentales, discontinuo. El despertar pleno de la conciencia de separación es el de la angustia de la soledad adolescente. El ser que irá cercando su frontera apropiándose deliberadamente de las cosas, los lugares, las relaciones, las reglas para conducirse, irá con ese gesto paliando esta angustia esencial que está en la base de lo imaginario como derivado especular de la acción motriz y de asir al mundo.

Es así que de un imaginario primordial omniabarcante se transita a una imaginación fragmentaria, compuesta de familiaridades que iluminan, que dan seguridad frente a la angustia de la soledad y al presentimiento de la sombra. El ir incorporando parece ser concomitante con el ir nombrando, el ir de lo indiferenciado a lo delimitado y seguro es concomitante con la edificación de una lengua para dar nombres y así fijar[11]. Como en el mito del nomoteta, el encargo divino de Adán fue el dar nombre a todas sus creaturas a través de un lenguaje cuyo origen era él.

En las mitologías de la creación, el nombrar a las creaturas del mundo coincide con la disipación de la niebla original que lo confundía todo[12]. Así, es

[11] Levi-Strauss se refiere a la función del lenguaje como el que introduce «separaciones diferenciales entre las especies animales por una parte, y por otra los humanos, a quienes el tener un nombre propio les confiere una marca distintiva» (Levi-Strauss, 1976: 465).

[12] «Los Bella Coola de lengua *salish*, habitantes del norte del continente americano, suponen que el paso de la contigüidad de la naturaleza a su especiación que sucedió a partir del nombrar a cada una de las especies de animales del mundo se dio en el

posible ubicar al lenguaje como uno de los motores que transformarían al imaginario original indiferenciado. Pero, al mismo tiempo, cabría concebir al lenguaje como el que abriría los puentes entre el ser y otras subjetividades, configurando una suerte de red de Indra como apariencia de la conciencia, ahora sumergida en el campo de otras conciencias, en una interacción no autoconsistente sino con la contradicción fundamental de ser total y fragmentaria a un tiempo.

¿Es posible pensar en una colectivización de la mente como paso hacia la vuelta a la conciencia oceánica original, es decir como una vía de evolución de la conciencia tras la adquisición de un lenguaje que nombra y que al nombrar fragmenta? Hay evidencias de que la mente podría estar estructurada a partir de fragmentos colectivamente compartidos y tal vez grupalmente construidos en el paso de las eras por las

---

momento en que la niebla original, que confundía la tierra y el cielo, la luz y la oscuridad, empezó a disiparse, cuando surgió el sol visible. Los Thompson suponen que la diferenciación de los hombres por su color de piel fue el resultado del robo del disco solar por coyote y antílope, pero los hijos de antílope pudieron seguir siendo una sola especie cuando consiguieron robarse el sol (el perpetuar la indiferenciación original) mientras que los hijos de coyote sí fueron diferenciados al no conseguirlo… Hay en toda la familia de lengua *salish*, desde los *Thompson* hasta los *Wishram* una constante en considerar a la ceguera (el preludio de la disipación de la niebla) como la continuidad esencial de la naturaleza y a la visión (la creación del disco solar) como la falta de continuidad del mundo que queda garantizado por el *nombrar a cada especie*». (Narváez, 2000: 40). Estos pueblos a través de su mitología, equiparan a la vista con la época de lo nombrado y a la indiferenciación con la ceguera, la niebla, la oscuridad, el océano y a veces con lo monstruoso.

experiencias y los sueños vividos. Tal estructura podría no ser autoconsistente, podría albergar fuertes contradicciones. Jung (1999) elaboró la idea de que lo inconsciente tenía un fondo colectivo que estaba organizado alrededor de complejos que centraban a su alrededor a las experiencias, dando coherencia a la psique. A estos complejos los denominó Arquetipos en referencia al hecho de que según la evidencia clínica y antropológica que pudo interpretar, se trataba de formas antiguas, heredadas por toda la humanidad a partir de un fondo común.

En su análisis de lo inconsciente y del inconsciente colectivo, llegó a sugerir la existencia de un fondo preformativo de la mente que estaría desprovisto de una estructura reconocible y sería más parecido a la materia inorgánica inanimada. Podemos ahora extender esta suposición hacia dos lados, uno que vea hacia el fondo oceánico originario de la conciencia en su fruición con la totalidad, o bien, dirigido a pensar en un magma preformador, es decir con todas las imágenes en potencia, latentes, y en los dos lados, no humano.

En ambos casos puede concebirse a este fondo como un potencial hacia la acción formante, como pura energía consciente. Podemos llamar a esta potencia originaria previa a cualquier configuración, a cualquier estructura, lo imaginario y al proceso de desplegarse, es decir fragmentarse en configuraciones que constituyen conjuntos finitos no autoconsistentes, abiertos parcialmente y con interacciones potenciales como lo representado, en el «centro» de estos dos extremos estaría situada la imaginación.

Mientras que lo imaginario, así concebido, es acción en potencia, la imaginación es acción que crea

configuraciones, que cerca, que impone límites, y que en este proceso dualiza. Por eso hay que establecer entre estos procesos una distinción analítica, porque la naturaleza de lo imaginario carece de oposiciones, por lo tanto es pre simbólico, mientras que la imaginación es el campo de las oposiciones, lo que la hace esencialmente simbólica; su naturaleza de proceso dualizador, se hace más compleja con la evolución del ser consciente hasta el horizonte de la fragmentación, que va de lo dual a lo múltiple, pero siempre en el terreno de la contradicción y la complementariedad.

Si la naturaleza de las configuraciones de la imaginación es simbólica entonces es posible pensar que su contenido estructura a la mente a través de procesos por los que los símbolos «atrapan» a la experiencia. Jung ha descrito tres mecanismos básicos por medio de los cuales los complejos se convierten en núcleos que irradian la organización psíquica: por relación lógica del contenido experiencial y el símbolo, por relación histórica del símbolo originario y el contenido experimentado por la persona y por relación radial (emocional) del contenido experimentado y el complejo (Frey-Rohn, 1991). De los tres mecanismos Jung reconoce a la asociación radial como el enlace más fuerte y duradero, que incluso puede sobrevivir a importantes patologías de la mente o del cerebro.

Sería a partir de estos mecanismos que la imaginación fragmentada ofrecería pistas de sentido a la conciencia. La emergencia del Yo, en este caso, se intuye como la preeminencia de un complejo por sobre otros, lo que llama hacia considerar como una dinámica básica del establecimiento de la mente en el

individuo a la pugna entre su unidad, que promete el surgimiento del Yo, y su fragmentación por la organización a través de complejos. Si transitamos desde la mente hacia la imaginación podríamos equiparar a las imágenes con los símbolos. En su interpretación de los sueños, Jung ofrece precisamente este punto de vista; que el contenido latente de las imágenes proyectadas durante el sueño es simbólico y que es latente en función de un mecanismo básico de represión, que oculta parte de su contenido o su totalidad al Yo.

Las imágenes y el espacio imaginario. Secuencias semánticas y secuencias espacio-temporales.

Pero sustraer el contenido de la imaginación a los símbolos sería una reducción peligrosa, pues parte de ese contenido se presenta organizado en ámbitos, formando secuencias que no sólo se organizan por medio de direcciones sino de continuidades temporales. Es válido, entonces, hablar de un espacio imaginario en el que se desarrollaría el «drama» de la imaginación. ¿Qué implica la existencia de ese ámbito? ¿Surge como un reflejo de la experiencia del espacio-tiempo en el que se desenvuelve la existencia? ¿Tiene su génesis que ver con el imaginario? ¿Su naturaleza es la de la realidad simbólica que es secuencializada o está relacionado con otra clase de procesos?

En el desplegarse de lo imaginario en la imaginación, es decir en su representación, la noción de ir cercando a través de concretar imágenes que retraten las topografías de nuestra experiencia y al nombrar a estas cosas, parecen ocupar espacios catego-

riales no ligados a la noción de posición. El mecanismo del encadenamiento histórico de las experiencias en la memoria alrededor de los complejos, situaría a las imágenes en secuencias unidimensionales pero concretas –la dimensión del tiempo como una línea que organiza- mientras que los otros dos mecanismos (lógico y radial) encadenarían a la experiencia a través de dimensiones abstractas (o no directamente asociadas al espacio-tiempo).

Esto es muy importante, pues el uso de estos secuenciadores para las estructuras organizadas alrededor de los complejos, destruye la consistencia del espacio-tiempo como articulador de distancia diferenciada y tiempos diferenciados para la rememoración, y vale extender esto a ciertos procesos de la imaginación y a la realidad onírica (esta última con bastantes diferencias dimensionales con respecto a imaginación y memoria, como se comentará en la segunda parte de este libro). Mientras que en las secuencias que se dan por medio del espacio imaginario, la experiencia de la asociación espacio-tiempo, son bastante concretas y cercanas a la experiencia en el ámbito de lo físico.

Vale diferenciar estas dos formas de operación del proceso imaginario como dos formas independientes de existencia de las imágenes. Es ampliamente conocido el experimento de Shepard y Metzler (1971) sobre variaciones en los tiempos de respuesta de las personas a la rotación de imágenes en la imaginación. Estos investigadores partieron de varias preguntas fundamentales: ¿Por qué se sueña? ¿Puede un sujeto imaginar algo y cuáles son los límites de su imaginación? ¿Las imágenes mentales se generan por procesos parecidos a la percepción pero careciendo

de estímulos externos? ¿En qué medida es posible ejercer control sobre los mecanismos imaginativos?

En el experimento de Shepard y Metzler se pedía a sujetos que analizaran un par de prismas compuestos por pequeños cubos alineados, representados por medio de dibujos tridimensionales en blanco y negro girados uno con respecto al otro o podían presentársele también letras giradas en ángulos específicos (0º, 60º, 120º, 180º). Se pedía a los sujetos de prueba que señalaran si se trataba del mismo prisma o la misma letra, si el prisma o la letra estaban en espejo con respecto a la otra o que decidieran si lo que se les presentaba era la representación de dos figuras diferentes. En la prueba se pedía a los sujetos que decidieran en forma rápida si era el mismo objeto o no.

Cuando los sujetos decidían que era el mismo objeto, el tiempo que tardaban en decidir era proporcional al ángulo de giro entre las dos imágenes (a mayor ángulo de rotación mayor tiempo de respuesta), de donde se dedujo que el sujeto giraba la imagen del objeto representado en dos dimensiones como un objeto compuesto de tres en el interior de su mente. Esto traía grandes implicaciones, ya que de ser así ¿Dónde se efectuaba ese giro? ¿Se trataría de un «espacio psíquico» aún no definido?

Según la evidencia experimental, la rotación mental de objetos puede ser separada en cinco diferentes procesos cognitivos (Johnson, 1990): crear una imagen mental de un objeto, rotar el objeto mentalmente sin efectuar una comparación con el otro objeto mostrado durante la prueba, hacer una comparación entre los prismas o letras mostrados en la prueba, decidir si los objetos son el mismo o no y

reportar la decisión a los investigadores. Además, el experimento demostró que el ángulo de rotación era independiente de si se aplicaba en un espacio bidimensional o tridimensional. El comportamiento sólo parecía depender del ángulo de rotación. A partir de la prueba, investigaciones más recientes de Sternberg (2006) demostraron que la práctica en la visualización de imágenes reporta un decremento en los tiempos de respuesta de los sujetos: a mayor práctica mejor rendimiento.

Kosslyn (1980, 2006), al retomar la línea de investigación de Shepard y Metzler, dedujo que este fenómeno podría reducirse a una función de gráfica constante (lineal): «La identidad (o falta de identidad) entre las imágenes es una función monótona de la distancia física entre ambas formas» (Gardner, 1987a: 351). Al plantearse la idea de que todo lo que conocemos está compuesto a partir de listas de proposiciones y reglas de codificación (o redes de información jerárquicamente ordenadas) Kosslin propuso la idea de que el cerebro recorre una serie ordenada de estados semejantes a los procesos ordinarios de la percepción pero sin que existieran estímulos físicos externos.

El experimento de Kosslyn consistía en mostrar a un sujeto de prueba una imagen compuesta de siete imágenes, que en este caso, no eran figuras abstractas como en el caso del experimento de Shepard y Metzler, sino que se trataba de fotografías de objetos y paisajes. Se pedía al sujeto que la memorizara y que luego mentalmente recorriera en la imagen de un punto a otra de ella; se tomaba el tiempo que tardaba el sujeto de ir de un punto a otro de la imagen mental, y se encontró que el tiempo de respuesta del su-

jeto, era proporcional a la distancia física en la imagen mostrada a los sujetos de prueba, es decir, que a mayor distancia en el cartelón mostrado, entre las fotografías elegidas, mayor el tiempo de respuesta en el recorrido mental. Sin embargo, si se pedía al sujeto que dijera si una imagen estaba o no contenida en lo que previamente había observado, no sucedía esto, sino que el tiempo de respuesta se tornaba relativamente constante, como si en vez de recurrir a un movimiento físico dentro de la imagen, recurriera al uso de una lista ordenada de acuerdo a un constructo mental que distinguiera a las imágenes por tipo y las llevara a su asociación correspondiente.

Kosslyn y su grupo de investigación descubrieron también que lleva más tiempo recorrer un objeto de gran tamaño que uno pequeño, que lleva más tiempo recorrer un objeto de tres dimensiones que de dos, más tiempo ver pequeños pormenores, que toda la imagen y que resulta más difícil imaginar objetos que se sabe están escondidos tras una barrera, que los que se sabe que están visibles. Uno de los descubrimientos más importantes de Kosslyn, fue el establecer que era posible el construir una imagen visual a partir de una secuencia verbal, este fenómeno sólo es posible a partir de los cuatro años aproximadamente[13]. Y que los efectos post imagen como la percepción de colores complementarios en la percepción directa, no existían en la imagen mental con lo que se demuestra una cierta autonomía de la imagen

[13] Datos recientes revelan que el uso de imágenes mentales puede desarrollarse en los hombres desde los 5 meses de edad, cuando ha pasado ya por la etapa de rodarse (3 meses), conocer objetos oralmente y aventar objetos (Moore y Johnson, 2008).

mental con respecto a la percepción visual[14].

El modelo que propuso Kosslyn lo llevó a elaborar un simulador por computadora que hiciera explícito el proceso de generación de imágenes. Básicamente constaba de dos componentes: una representación de superficie, que es una entidad cuasi figurativa acompañada de la «experiencia subjetiva» de formarse una imagen. Las imágenes serían según este modelo como visualizaciones espaciales temporarias en la memoria activa que se generan a partir de representaciones más abstractas alojadas en la memoria de largo plazo. Se supone que la imagen está compuesta de recuerdos descriptivos (semejantes a un lenguaje) y los elementos figurativos (aunque la imagen cuasi figurativa no es sólo un epifenómeno). El hecho es que el sujeto puede «generar imágenes, fragmentarlas de diversas maneras, someterlas a distintas transformaciones y clasificarlas en categorías semánticas» (Gardner, 1987a: 353).

Kosslyn subraya que la información que procesa el cerebro se almacena en forma de imágenes que no son de tipo lingüístico sino que guardan una correspondencia no arbitraria con la cosa represen-

[14] Ronald Finke, un discípulo de Kosslyn, descubrió que la percepción de colores complementarios como postimágenes sí eran posibles, cuando se pedía a un sujeto que imaginara la situación que podría producirlos, de igual forma que un sujeto espontáneamente las vería si se le enfrentaba a la misma situación en la vida real. Reportes de campo recogidos por mí en sujetos meditadores, han confirmado la tesis de Finke cuando se utiliza una «pantalla para visualizar» como estrategia para la actividad de meditación con imágenes: ciertos sujetos, al salir del trance, reportan seguir viendo la pantalla por unos instantes como cuando han sido deslumbrados por una luz intensa.

tada. La evidencia apunta ahora a suponer que la información que se procesa en forma figurativa y que es posible manipular «espacialmente» se halla contenida en la memoria de corto plazo, mientras que la información jerárquicamente ordenada estaría almacenada en una memoria de largo plazo. Ahora bien, si la información contenida en la memoria de largo plazo guarda una relación no arbitraria con la imagen mental ¿cuál es la naturaleza y origen de esta información jerárquicamente ordenada como «en listas»? ¿Es posible entonces hablar de imágenes sin contexto que constelen la información en torno de sí mismas? ¿Es posible hablar de formas metavisuales que usan la visualidad como un atributo secundario?

De alguna manera debe de existir un medio de existencia donde se desenvuelvan las imágenes mentales, si en la percepción cotidiana es posible percibir a los objetos y al campo que los contiene alternadamente como objeto y medio a la vez, en el ámbito de la imaginación sería posible plantear la necesidad de indagar sobre el medio que contiene a los objetos ahí. De hecho cuando se sueña, la presencia del medio no es del todo extraña, si bien, resulta jerárquicamente subordinada por la emotividad que despiertan los objetos enfocados en primer plano, su presencia no puede negarse, e inclusive, el tono del sueño o del estado fantasioso, lo acomoda a la trama emotiva, como cuando en presencia de miedo o angustia durante el sueño con imágenes puede oscurecerse la luz general de la escena onírica. De manera que si pensamos en el concepto de espacio, o más exactamente de «campo imaginal» ¿Qué correlato existe de este concepto en la memoria de largo plazo que pueda constelar a su derredor las

proposiciones que den lugar a esta imagen? El sentido que tiene en la consciencia el concepto de espacio imaginario será analizado en la segunda parte de este libro.

Actualizaciones al experimento de Shepard y Metzler realizadas mediante el uso de escáneres de resonancia magnética funcional, sugieren que en la rotación de imágenes mentales se activan áreas específicas de la corteza en forma simultánea. Se ha reportado la activación de las áreas de Brodmann 7a y 7b correspondientes al córtex somatosensorial asociativo, la circunvolución frontal media, el cortex somatosensorial de la mano, las áreas visuales corticales extra estriadas y la corteza frontal (Cohen et al., 2006). Lo que apunta a intuir la concurrencia de funciones primarias, en esta que parece ser una función cerebral de más alto nivel de complejidad. Esta idea apoya la tesis de Parsons (1987) y de Amorim, Isableu y Jarraya (2006) de que tratándose de rotaciones difíciles de simular mediante el uso de las articulaciones del cuerpo de los sujetos, disminuía su efectividad, en tanto que si las rotaciones eran más «naturales» con respecto al cuerpo, los tiempos de respuesta eran menores, lo que para estos investigadores significó que en esta actividad estaban implicados varios sistemas neurales a la vez en una integración cuyo centro era la sensibilidad corporal o el espacio de operación del cuerpo de la persona[15]

[15] Las imágenes mentales podrían ser usadas por las personas como substituto de la percepción visual. Las lesiones de la corteza visual primaria usualmente conducen a escotoma o agujero dentro del campo visual. Las personas suelen hacer uso de la información visual en el área del escotoma a pesar de no poder percibirla conscientemente. Esta misteriosa función

Cuando se pide a la persona que rememore imágenes mentales relacionadas no con dimensiones que las ordenen en el espacio-tiempo, sino con la lógica, con asociaciones emocionales o con su historia personal, como en las pruebas asociativas en las que se usan palabras relacionadas o en los juegos de memoria lingüística; en el rememorar no hay diferencias de tiempo en las respuestas o estas diferencias no tienen un significado tan específico como en las pruebas de visualización de Shepard- Metzler y Kosslyn. Pareciera que la pérdida de la asociación de la imagen al espacio imaginario cambiara por completo su realidad, la volviera diferente de la imagen que puede manipularse, moverse. Hace una suerte de imagen inmóvil, sin embargo, mucho más «conectada» con otras imágenes relacionadas, pero que en contra de las imágenes manipulables son mucho más «fijas».

Es cierto que la imaginación es sumamente maleable y muy bien podría una imagen rememorada por medio de mecanismos asociativos manipularse como si se tratara de una entidad dentro del espacio imaginario, pero esto no sucede regularmente así.

podría asociarse al uso de imágenes mentales que como se ha visto están asociadas a múltiples sistemas neuronales, con lo que esta concurrencia podría apoyar a la persona «componiendo» una imagen substituta para paliar la información faltante en el área cortical dañada o que existe un apoyo intersensorial subyacente e imperceptible para el sujeto con daño y que aporta datos que «completan» la imagen perceptual. Por otra parte, esto también podría implicar que en la percepción, los sentidos y el cerebro pueden, en ciertas circunstancias, ser parcial o totalmente prescindibles, lo que lleva inevitablemente a otra cuestión: ¿a qué clase de realidad se accede cuando se usan exclusivamente imágenes mentales como en la meditación?

Hay en el uso cotidiano de la imaginación y la memoria una suerte de compartimentación o uso diferenciado: por un lado se presenta la actividad ligada a la manipulación espacio- temporal de entidades que existen en el espacio imaginario, y por el otro se presenta como una actividad ligada a asociar.

Mientras que la primera actividad parece relacionarse con el dirigirse, el orientarse, el manipular y por este medio concreto (pero internalizado como una actividad puramente imaginaria) conocer, el segundo parece relacionarse con el comprender a través de ordenar, organizar, jerarquizar, hacer conjuntos, trazando semejanzas y diferencias con respecto al ser, su historia y sus lazos con el mundo y a través de una lógica secuenciadora adquirida en el contacto con el otro, en el surgimiento del ser culto que se hace ligándose al otro por medio del contacto, de la cura de la separación originaria en el inicio del camino de vuelta a la totalidad oceánica.

Si en el primer caso la imaginación remite a la visión, en el segundo caso parece dirigirse al lenguaje. En efecto, la actividad secuenciadora parece remitir más a entidades lingüísticas que espaciales, ello se pone de manifiesto a través de las pruebas de Shepard- Metzler y de Kosslyn, cuando desaparecen las diferencias en los tiempos de respuesta de los sujetos, en la medida en que se invoca el uso de los mecanismos asociativos para rememorar imágenes. ¿Es esta imagen equivalente a la manipulada en el ámbito de un espacio imaginario o es más parecida a entidades más abstractas como palabras o números?

Parece haber una equivalencia superficial con las imágenes que manipulamos en términos espaciales en el sentido de poseer cualidades morfológicas, pero

careciendo de cualidades espacio temporales asociadas. Es como si estas cualidades morfológicas supusieran un atributo supeditado a otros atributos más abstractos como una trama histórica o una secuencia lógica, y en esta supeditación se perdiera la posibilidad de «ubicar» a la imagen en un ámbito. Como si su existencia «concreta» fuese negada a favor de una existencia atemporal, y por lo tanto «inmóvil».

Los procesos que involucra el imaginar formas de modo asociativo suponen una semejanza importante con los procesos de elaboración del lenguaje. Ello sugeriría, hasta cierto punto, una confluencia entre lo visual y lo auditivo a nivel neurológico. El habla se produce en la circunvolución de Heschl, en los hemisferios izquierdo y derecho. La actividad de estas zonas de la corteza se transfieren al área de Wernicke y al lóbulo parietal inferior, que están relacionados con el reconocimiento fonemático de lo escuchado. Las investigaciones recientes por resonancia magnética funcional sugieren que la actividad de estas áreas corticales junto con la de la corteza prefrontal, estarían implicadas en la interpretación de los sonidos.

El contrastar esta interpretación con el significado de lo que se escucha está asociado a la activación de varias áreas del lóbulo temporal. La activación motora del habla para la emisión de palabras o sonidos tiene lugar a través de la coordinación de esta actividad neuronal centrada en el área de Wernicke, con el área de Broca, que a su vez sería la encargada de coordinar la actividad del área motora primaria, de donde parten las órdenes para accionar los músculos fonadores.

El procesamiento lingüístico supone una co-

ordinación funcional mayor de diferentes áreas, que las involucradas en el procesamiento de imágenes en el espacio imaginario. Pese a ello, parecen estas formas de procesamiento psíquico tener niveles de complementariedad[16]. En el flujo cotidiano de las imágenes en la mente éstas se acomodan tanto a un operar espacio- temporal como a representar parte de tramas de significados, es así que en tanto el flujo permite trazar rutas y movimientos que nos conduzcan en los lugares de nuestra vida cotidiana, por ejemplo cuando nos planteamos cuál sería la mejor ruta para llegar a un lugar específico antes de emprender el camino, o cuando en el flujo del movimiento entendemos un significado asociado; como cuando estamos en un museo observando una obra que en conjunto puede revelarnos una trama subyacente: la evolución de un movimiento artístico, las diferentes etapas de desarrollo de un artista, la importancia diferenciada de unas obras con respecto a otras, etc.

Ciertamente, en ambos casos estaríamos ope-

[16] En la interacción social, por ejemplo, se presenta una coordinación importante entre un reconocimiento asociativo y uno espacial. Shultz y Piltz (2009), usando resonancia magnética funcional, descubrieron que como se predice de estudios previos, las caras en movimiento obtienen más altas respuestas que las caras estáticas en las áreas laterales temporales, correspondientes a hMT+/V5 y STS. Curiosamente, definidas individualmente, las regiones sensibles a las caras estáticas serían la circunvolución fusiforme bilateral y la circunvolución occipital inferior, que adicionalmente responden más a las caras dinámicas que a las estáticas, con lo que puede especularse sobre la gran coordinación cerebral implicada en el trabajo con entidades visual espaciales y que son a la vez parte de categorías significativas.

rando en torno a una serie de imágenes ordenadas en el espacio y en el tiempo y ordenadas de acuerdo a un significado subyacente, que es abstracto, con lo que se quiere decir que está sujeto a las imágenes pero que tiene –como narración- una independencia con respecto a éstas: no depende para existir del espacio-tiempo concreto, en su despliegue acontece un tiempo que le es propio. ¿Ello sugiere el uso coordinado de diferentes estrategias de procesamiento neural? Todo parece indicar que es así, que en el uso cotidiano de la imaginación visual como estrategia para operar en el mundo se articulan procesos neurales, que tanto tienen que ver con el procesamiento visual espacial, como con el lingüístico. Pero al mismo tiempo, queda claro que estos se presentan sincopados, no yuxtapuestos[17].

Eso parece ser así por el hecho de la existencia del «foco» en el ámbito del flujo de la imaginación. Podría relacionarse a la necesidad del Yo –y según se verá más adelante en este trabajo en torno a las ideas de J. Jaynes (1985, 1987)- de construirse un lugar imaginario como correlato del lugar de su expe-

[17] Estudios recientes sugieren que en el reconocimiento de objetos y de rostros humanos estarían involucradas zonas del cerebro diferentes. Para reconocer los detalles finos de una cara se utilizaría la circunvolución fusiforme, mientras que para el reconocimiento de objetos se utilizaría la circunvolución temporal inferior (Gladwell, 2007), lo que permite especular acerca de que la menor especialización para el reconocimiento de objetos, nos llevaría a «buscar atajos» en el reconocimiento como la creación de categorías. Grelotti y otros (2005), usando resonancia magnética funcional, reconocen que en pacientes autistas hay una hipoactivación anormal de la circunvolución fusiforme y de la amígdala, con lo que especulan que los pacientes autistas podrían reconocer a las personas como objetos.

riencia concreta, en el que operaría de acuerdo a unas formas de maniobrar «familiares» para el Yo, es decir, aislando un foco de atención de un contexto de la escena[18].

Si el foco y el contexto luego se relacionan con las modalidades de procesamiento de la imaginación visual, se hace claro cómo se presentan sincopados en el tiempo los procesos y no simultáneamente. Parece que es imposible para el Yo separarse de esta forma originaria de procesamiento que muy bien podría remitirse al surgimiento de la dualidad en la angustia de la separación originaria. Hay reportes recogidos en grupos de trabajo, de estados de la conciencia acaecidos en situaciones de meditación, en donde en la supresión o cambio para el meditador de la conciencia de tiempo, tanto la trama abstracta como las imágenes parecen fundirse en un aquí difuso, con una supresión de la conciencia de sí, en un estado que se ha reportado como estar en todo lugar en un tiempo ausente.

Por otro lado está el hecho de la relación del pensamiento «lingüístico» con formas de conocer y entender que son socialmente construidas. Tal parece

[18] Una correlación interesante, si de lo que se trata es de las propiedades del espacio imaginario, ya que la visión es así merced a la presencia en la retina de células especializadas en la visión focal y en la periférica, ¿el «ojo de la mente» construye el ámbito de los sucesos que presenta a la persona correlativamente a las de los órganos perceptivos? De ser así, ¿cuál puede ser el proceso de la emergencia de esta correlación? En las vivencias oníricas hay ocasiones en que el observador se disloca del yo soñado estableciendo una ubicuidad interesante, donde lo que se hace se ve desde «afuera», pero es sentido por el soñante-observador.

que si las imágenes están asociadas a secuencias, Ello podría relacionarse con las capacidades de compartimentar el conocimiento, que están evidentemente asociadas al desarrollo del lenguaje, un conocimiento que evidentemente «conecta» a las personas y contribuye a «construir» a la memoria colectiva organizando los recuerdos en la forma en que se ha descrito antes. Es interesante que ello encuentre estructuras específicas de procesamiento en el cerebro, sobre todo en el de los animales sociales superiores y en especial en el de los seres humanos.

Se ha descubierto recientemente la célula fusiforme, que actúa más rápidamente que ninguna otra célula de la corteza y que parece estar asociada a la toma de decisiones sociales inmediatas. Estas células son más abundantes en el cerebro humano que en el de otras especies. Otras células recientemente descubiertas, las neuronas espejo, parecen ser cruciales en el procesamiento de la información percibida sobre la acción que otra persona está a punto de realizar, e instantáneamente nos prepara para imitar ese movimiento. También se les ha asociado a estas neuronas en la propiocepción de dolor u otras formas somáticas en presencia del dolor o de las laceraciones de otras personas. Hay evidencia que apunta hacia procesos de desactivación de estas células a través de la sobre exposición de los sujetos a escenas extremadamente violentas, como las que se desarrollan en ciertos videojuegos, que algunos ejércitos utilizan para el entrenamiento de sus tropas, o a través de vídeos gore de muertes y mutilaciones, que se distribuyen en ciertos sitios de la internet.

Otra evidencia sobre el papel de la socialización en la construcción de esta capacidad de organi-

zar las imágenes, está dada por el hecho de que la presencia de los otros produce la segregación de neurotransmisores que desencadenan miedo o placer. Se ha reportado que si una mujer, que un hombre considera atractiva, le mira directamente a los ojos, en el cerebro de éste se segrega dopamina, una sustancia que induce placer, pero esta sustancia no se segrega si la mujer mira hacia otro lado. Esta sensación placentera puede ser el inicio de lo que luego sería un mecanismo básico para almacenar el recuerdo.

Las imágenes, el procesamiento de la información y la memoria en una mente distribuida.

Por otra parte, podría ser que en la cognición cotidiana estarían implicadas otras formas de procesamiento de la información que no tendrían que ver con la especialización de la corteza cerebral para el manejo de las imágenes, que han descrito los partidarios del paradigma de la localización de las funciones cerebrales en grupos de neuronas específicos. Esta otra explicación parte de la idea de que la memoria y las facultades de procesamiento estarían distribuidas, de modo que no cabría esperar que el cerebro reaccionara encadenando grupos de neuronas secuencialmente, sino que actuaría en tanto se presentaran patrones de interferencia coincidentes con las formas de lo observado.

Esta idea supone que el ojo actuaría más que como una cámara con un sensor que transmite datos de cambios de luminosidad de una imagen plana proyectada, como un procesador de señales, en donde cada neurona de la retina convertiría cada segmento de la imagen en una onda expansiva, que al propagarse por los nervios ópticos, causaría –junto con las

otras ondas propagadas por las demás neuronas- un patrón de interferencia que describiría en términos de tridimensionalidad móvil a los objetos observados para el observador, en una suerte de holografía que sería interpretada mediante operaciones de más alto nivel de abstracción parecidas a las transformaciones de Fourier, en las que un paquete de ondas en interferencia mutua de alta complejidad, pueden ser derivadas en los componentes básicos de baja complejidad.

En teoría, grupos locales de neuronas en la corteza actuarían como decodificadores Fourier, presentando la información como simples oscilaciones electromagnéticas para garantizar el reconocimiento de patrones. Pribram (1971) y otros, sugieren que este mecanismo podría ser el que siguieran las personas para reconocer una imagen y para manipularla en la imaginación. La extraña facultad de representar un objeto tridimensional en la mente a partir de un par de imágenes estereoscópicas provistas por las retinas, sería explicada así como el resultado de una proyección holográfica garantizada por el propio mecanismo de codificación (creación de un paquete de ondas en interferencia a través de un procesamiento neural de base electroquímica) y de decodificación (derivación de componentes simples a partir de una transformación abstracta).

El que las imágenes que codifica y decodifica el cerebro sean de naturaleza holográfica, tiene en sí facetas interesantes. Una holografía, como patrón de interferencia, es una representación de información altamente redundante. Si uno toma una holografía y la recorta en dos partes, no obtiene media holografía en cada segmento, sino dos hologramas idénticos

pero menos detallados que el holograma original. Ello sucede toda vez que uno recorte y vuelva a recortar a la imagen: se va paulatinamente perdiendo nitidez, pero el paquete de ondas en interferencia es absolutamente semejante que en la holografía original.

Así, tal forma de representación supone que cada parte en que se divida localmente la imagen en la corteza cerebral, contendría la totalidad de la imagen percibida o imaginada. Ello podría explicar, en parte, fenómenos de deslocalización de la memoria, como los que acontecen en torno a grandes lesiones cerebrales o a intervenciones que eliminan una cantidad importante del encéfalo, en los que parece no existir una pérdida significativa de memoria como secuela de estos eventos. Implicaría que el recuerdo y la imaginación estarían distribuidos en la totalidad del encéfalo y no fragmentariamente.

Experimentos de laboratorio realizados en torno a estas ideas, sugieren que además, la captación del movimiento estaría relacionada con el hecho de que por cada 5 grados de campo visual parece generarse un paquete holográfico. La superposición de estos hologramas en la mente supondría el contar en un momento dado con la imagen total, pero ligeros cambios entre estos retazos de la imagen observada podrían dar cuenta del movimiento de lo percibido. Pero en cada segmento estaría la imagen total –más borrosa- y así en el siguiente retazo y en el subsiguiente, hasta construir un holograma verdaderamente complejo que sería –además de una representación tridimensional- fluido.

Pribram ha propuesto como idea para explicar el reconocimiento, a la comparación que puede

tener lugar en el cerebro entre paquetes de ondas en interferencia procedentes de lo percibido y de la memoria almacenada. En la holografía de reconocimiento se utiliza un holograma y una imagen de referencia que al ser iluminados por la misma fuente lumínica de alta coherencia provocan el efecto de una mancha brillante –en el caso de que tanto el holograma como la imagen de referencia sean iguales- o nada en absoluto –cuando ambas imágenes son diferentes-. Análogamente, en la mente podría presentarse un reconocimiento de esta naturaleza en el que en tanto fuera coincidente un paquete de interferencia con otro, se activaría un potencial energético diferente de cuando no hubiera coincidencia, y ello podría interpretarse como identidad. Hofstadter (1970, 2007), en un curioso y ya clásico experimento de autorreferencia de imágenes, reporta la aparición de una extraña mancha blanca en el centro de algunas de las imágenes, que él interpreta como el proceso de la inconclusión de la imagen enredándose en sí misma[19] ad infinitum. ¿Se trata de un fenómeno semejante de autorreferencia e incompletitud que el cerebro usa para establecer la pauta de una identidad?

El fenómeno implica el reconocimiento instantáneo, con lo que podría señalarse como un proceso plausible para explicar la ausencia de diferencias de tiempo en el reconocimiento de ciertas imágenes y en el encadenamiento de las mismas por analogía. Queda, sin embargo, el problema de en qué medio se codifican los paquetes de interferencia ¿se trata de un

[19] Aunque en otras reporta que constató «también que en el centro de cada 'galaxia' había casi siempre un bonito y circular 'agujero negro'» (Hofstadter, 2007: 95).

medio bioquímico que «engarza» a las ondas en unas huellas que luego son invocadas en el reconocimiento por la vía de un proceso de decodificación de la información engarzada a este medio? ¿Se trata de una impresión energética en un campo energético asociado a las células? ¿Son las células del sistema nervioso y sus estructuras las que cambian con la información percibida o imaginada y que luego forman largas cadenas de datos al asociarse con otras células nerviosas?

Estas cuestiones suponen que tendría que depender la decodificación de la presencia de unos «procesadores» neurales que dieran sentido a la información procedente del ámbito exterior o de la interioridad del ser. Para algunas especies vivientes que carecen de un sistema nervioso como algunos organismos unicelulares, esto no es así, pues aunque no posean un sistema nervioso no están exentos de aprender a actuar de acuerdo a la proximidad de estímulos (positivos o negativos: alimentos o amenazas a su vida) presentes en el medio en que viven. Briggs y Peat han propuesto la hipótesis de que, como atributo originario de adaptación de los seres al medio, se desarrollaron modos de acumular experiencias que estarían distribuidos en el cuerpo de los seres vivos y que serían independientes del sistema nervioso.

Es posible experimentar esto con las plantas. Si se colocan electrodos y detectores para que midan diferencias de potencial eléctrico en las hojas de plantas de jardín puede descubrirse que éstas reaccionan emitiendo mayores frecuencias o menores, según se trate a la planta violenta o suavemente. Se ha hecho en experimentos de laboratorio que una per-

sona maltrate a una planta y se ha detectado actividad eléctrica diferente de cuando no había tenido contacto la planta con nadie o había sido tratada con suavidad, luego se ha detectado la misma actividad de cuando se le trató violentamente solamente con la proximidad del agresor. ¿De qué manera procesa y almacena esa información de su pasado si la planta no posee un sistema nervioso?

Investigadores de la Universidad de Bonn han descubierto similitudes estructurales y bioquímicas entre las raíces y el encéfalo que podrían explicar estos comportamientos. Una nueva rama del conocimiento llamada neurobiología vegetal, ha dado cuenta de estos hallazgos y otros que confirman sistemas de comunicación a base de señales bioquímicas que utilizan las plantas para defenderse de depredadores o controlar a poblaciones de estos. El zoólogo Wouter Van Hoven, de la Universidad de Pretoria, en Sudáfrica, encontró en 1983 que la acacia, un alimento común de los antílopes kudú, cuando las condiciones ambientales se vuelven adversas, emitía cantidades inusuales de taninos en sus hojas, con lo que envenenaba a los antílopes que las ramoneaban. Luego el zoólogo notó que otros árboles en las cercanías, aún sin ser ramoneados, se ajustaban a los niveles tóxicos de taninos de las acacias vecinas. Una hipótesis sugiere que el mecanismo de tal ajuste, tiene que ver con la emisión de etileno al ambiente por parte de los árboles, como una advertencia de que los antílopes estaban cerca, que es captada por las otras acacias, con lo que ajustan sus niveles de taninos.

El control que ejercen estos árboles sobre la población de kudúes queda de manifiesto por el hecho de que el alza y baja de los taninos se relaciona

con las condiciones climáticas y el volumen de población de los antílopes de una manera muy precisa. Es como si los árboles tuvieran una suerte de inteligencia social que les permitiera intercambiar información sobre el ambiente y ajustar sus organismos a éste para sobrevivir.

Si ello se relaciona con la presencia de una estructura parecida al sistema nervioso de los animales ubicada en la raíz, es fácil concebir una inteligencia en el reino vegetal. Pero, ¿qué pasa cuando no están presentes ni las neuronas ni las raíces? ¿Es posible un comportamiento basado en la repetición de pautas «aprendidas» de conductas pasadas? Reportes del comportamiento de la diminuta bacteria *Esquerichia coli* señalan que estas nadan hacia el jugo de carne y se alejan del alcohol. Ello implica que la bacteria debe determinar cuál de las concentraciones de estas sustancias es mayor, con lo que es capaz de realizar un análisis de las pequeñas diferencias de concentración de éstas a lo largo de su longitud. Por las dimensiones de la bacteria las diferencias son tan mínimas que los investigadores no entienden cómo las *Esquerichia coli* pueden realizar análisis tan precisos.

Una hipótesis alternativa supondría que la bacteria «recuerda» la concentración promedio de las sustancias de región a región mientras se mueve, esta hipótesis sugiere que no sólo la bacteria es capaz de almacenar recuerdos, sino que además los puede ordenar en un «esquema cognitivo» útil. ¿Cómo puede ser esto en ausencia de una estructura nerviosa? El científico Paul Pietsch (1981) sugirió hace tiempo que este fenómeno podía deberse a una distribución holográfica de la «memoria bioquímica» en la superficie de la bacteria, que actuaría como un almacén de

configuraciones proteínicas que reaccionarían a diminutas concentraciones no letales o que delataran la presencia de alimento en el medio, lo que activaría proteínas contráctiles que pusieran en funcionamiento los flagelos para que la bacteria se moviera. Pietsch supone que ello implica la presencia de un cerebro primitivo distribuido en toda la superficie del microorganismo.

Esta idea no es nueva en absoluto, ya Henry Bergson había propuesto que la memoria en las personas está distribuida en el cuerpo y el psicoterapeuta Wilhelm Reich basaba su terapia en la reincorporación de recuerdos al consciente, que estaban distribuidos en las tensiones musculares en todo el cuerpo. Dentro del chamanismo tradicional que se ejerce en algunos países de América y de Asia, existe un diagnóstico de los padecimientos de la persona que precisamente se basan en una exploración de las tensiones musculares y las anomalías que presenta la forma física de ésta. Lo cual no implica una frenología estática o heredada, sino el desenvolvimiento de la historia en un cuerpo que la asimila plásticamente, transformándose, y en su transformación «almacenando» informaciones que ulteriormente serán la materia de la imaginación y los recuerdos.

Otra hipótesis mucho más reciente, apunta hacia una dirección bastante diferente y podría explicar fenómenos de memoria no localizada e incluso de la actividad imaginadora que se somatiza en el cuerpo. La bioquímica Esther del Río (Muro, 2006) recientemente ha reportado que dada la composición molecular del agua corporal, es muy posible que ésta sea el vehículo para transportar y almacenar información vital para los seres humanos. Según la científica

mexicana, el agua del cuerpo, que representa aproximadamente el 70% de la masa corporal de un adulto sano (50% de la cual es intracelular y 20% extracelular, de la que el 15% es líquido intersticial y 5% líquido circulante), no se encuentra en su estado líquido molecular más básico (H_2O), sino que se encuentra en otra forma molecular más compleja llamada clatrato[20], Estos clatratos que en total podían llegar a contener hasta 37 moléculas de agua, serían inestables, se configurarían y desconfigurarían en intervalos muy cortos de tiempo, aproximadamente en 10^{-11} segundos.

A partir de estas ideas, Del Río empezó a constatar que la forma molecular del agua del cuerpo tendría la forma $(H_2O)37$, presentándose en estado meso mórfico y no líquido, es decir, formando estructuras con cierto grado de permanencia en el tiempo, mayor que las del agua líquida y con mayor grado de complejidad. Este estado coloidal del agua, tiene entonces la propiedad, por una parte de atrapar moléculas en su interior, y de adquirir configuracio-

[20] La palabra Clatrato proviene del latín *clathratus* que significa «rodeado o protegido por vallas o verjas» como estructura molecular fue primero descrita por Linus Pauling, premio Nobel de química, que en los años 50 utilizando un aparato de difracción de rayos X formuló la teoría de que el agua podría adquirir la estructura de un dodeicosaedro de caras hexagonales y pentagonales, esta forma puede entonces «encarcelar» a otras moléculas en su interior. Parte de la explicación del por qué los océanos «atrapan» metano, sugiere que es a través de esta forma molecular del agua, que luego juega un papel importante en los ciclos climáticos al, eventualmente, «dispararla» hacia la atmósfera durante movimientos convectivos del océano desde las aguas profundas a alta presión, hasta la superficie oceánica a baja presión.

nes específicas, al tiempo que tiene las propiedades de fluidez de los líquidos, es por lo que este estado de la materia es fascinante y de importantes aplicaciones informáticas. Y el hecho de que pueda adquirir configuraciones con una estabilidad geométrica aún que sea efímera, es crucial, pues como cristal líquido que es, puede programarse, puede almacenar información y transmitirla.

Los cristales líquidos poseen las propiedades de fluidez de los líquidos, las propiedades ópticas de los cristales sólidos, responden a diferentes longitudes de onda vibratoria resonando y sintonizándose con estas (lo que puede ser un mecanismo básico de codificación y decodificación de la información) y sirven como unidades de almacenamiento de memoria. Estas propiedades de los clatratos, indicaron a Del Río la respuesta a la interrogante del por qué de la velocidad de transporte de las señales en el cuerpo, que ocurren en millonésimas de segundo, cuando ni la forma líquida del agua ni los componentes moleculares de las células orgánicas tendrían esta capacidad para transmitir señales a esas velocidades. Es como si cada célula del cuerpo tuviera en su mar protoplásmico una pantalla de cristal líquido para transmitir y recibir información.

Parece ser que el proceso mediante el que opera este mecanismo tiene que ver con la capacidad de este material para codificar y transmitir longitudes de onda específicas a grandes velocidades, tal vez, la transmisión en ondas que se propagan por el medio molecular descrito por Del Río y Pauling, genere los patrones de interferencia propios de un holograma, con lo que la capacidad de almacenaje de datos crecería de manera importante. A. Gurwitsch, F. A.

Popp y otros (en Beloussov, L. V. y otros, 2000) han sostenido que en el ámbito de los seres vivientes, la información se transmite por medio de biofotones, que serían partículas electromagnéticas portadoras de información. A esta misma partícula, el místico hindú Paramahansa Yogananda (1946) podría haberles denominado vitatrones, que concibe como las partículas del campo pránico que sostienen la vida interpenetrando a los seres y conectando a estos con la energía universal a través de canales específicos.

Del Río sostiene que las moléculas configuradas como clatratos de agua y materiales metaloides y alcalinotérreos de las células, encierran en su interior a moléculas de material ferroso- férrico de formas cristalinas romboides y tetraédricas que en conjunto constituyen una red para la transmisión- generación de energía electromagnética, que constituye al «cuerpo energético» de los seres vivos y que ha sido concebido por Blurr (Briggs y Peat, 2005) como «campos L» o descrito mediante la discutida fotografía Kiriliana[21].

[21] «Harold Saton Blurr, un biólogo de Yale, dirigió un estudio científicamente más riguroso de los campos en los organismos vivientes. A partir de 1935, y durante casi cuarenta años hasta su muerte, Burr exploró lo que denominaba 'campos L'. Usando un detector de voltaje que no elimina la salida eléctrica con sus electrodos y así es mucho más sensible e interfiere menos que los métodos habituales de detección de voltaje, Burr descubrió que diversos tipos de organismos –árboles, mohos, seres humanos- tienen patrones identificables de actividad eléctrica. Su instrumental también demostró que los individuos poseen campos característicos, como huellas dactilares eléctricas… Burr descubrió que los cambios en los campos registraban cambios en el ánimo psicológico, así como en la salud» (Briggs y Peat, 2005: 237). Sus investigaciones lo llevaron a afirmar que los

Es interesante la organización de estas moléculas férricas–ferrosas en el organismo, así como el mecanismo de oxidación-reducción que constantemente sostiene su potencial electromagnético activo. La organización de estas partículas supone la existencia de un campo electromagnético que rodea al organismo y lo penetra; que es de forma ovoide con un eje de simetría que va de norte a sur (de la cabeza a los pies) ligeramente por delante de la columna vertebral. La distribución de estas partículas en el organismo ha probado no ser uniforme. Conforme se acercan al eje del ovoide se hace más densa su presencia y en ciertas localizaciones a lo largo del eje norte-sur del campo electromagnético, y relacionadas con ciertas glándulas endócrinas, se localizarían formas esféricas o cónicas con una densidad mayor de cristales ferroso férricos. Del Río sostiene que en estas formas se presentarían pulsaciones más rápidas de óxido reducción que en el resto del cuerpo.

Esta red de micro campos electromagnéticos ha sido descrita mediante rayos x modificados mediante electroimanes, lo que ha llevado a observar al cuerpo lleno de luces fluorescentes intermitentes con densidades altas justamente en donde se encuentran las glándulas endócrinas y produciendo un flujo de forma helicoidal a través y alrededor de la concentración alta también del eje norte- sur del campo ovoidal. Los centros principales de alta densidad de cristales férrico- ferrosos son 7 y se ubican en los

«campos L» tienen interacción con otros campos como el gravitatorio, el electromagnético, etc., y son afectados por estos, revelándose esta interacción en alteraciones bioquímicas, fisiológicas o físicas, ulteriormente.

órganos genitales, en las suprarrenales, entre el hígado y el páncreas, en el timo, en la tiroides, en la glándula pineal y ligeramente por encima de la glándula hipófisis.

Del Río sostiene que este campo magnético tiene la función de proteger al «cuerpo bioquímico» de la influencia de otros campos energéticos (como el gravitatorio u otros campos electromagnéticos), por un mecanismo de autorregulación y también tendría la función de atrapar a los cristales líquidos y transmitir información que se codificaría en los clatratos del protoplasma celular o circulatorio o del líquido del tejido conjuntivo (este último en el que se han descubierto proporciones más altas de cristales líquidos del orden de un 80% del total de los líquidos corporales). El «cuerpo energético» se proyectaría hacia el exterior con una densidad menor, formando los meridianos descritos por la medicina tradicional china y serían como canales por los cuales circularía energía, y probablemente junto a esta también la información codificada en paquetes de ondas, constantemente y en forma pulsante (con la fluctuación de la óxido-reducción que estaría en la base de la generación del campo) y funcionaría como un receptor de energía e información de otros campos energéticos en interacción.

Una jerarquía de campos supra ordinados al «cuerpo energético» actuaría como un mecanismo de intercambio con el ambiente que supondría un flujo constante de información con el entorno, a la vez que implicaría una configuración fractal u holográfica de cada campo individual con los superiores. No hay que olvidar que el campo magnético terrestre observa una morfología y unas funciones similares al que ha

sido descrito por Blurr y Del Río. Lo que podría suponer otra propiedad más: que hay un orden no local en el campo que conecta a la totalidad con cada una de las partes. La naturaleza cuántica del intercambio energético y de información del campo con su entorno, supondría también un intercambio no local. Así, la correlación de un campo con otro rompería las barreras del espacio y del tiempo para proyectarse en un «aquí» esencial.

¿Por qué el agua parece esencial en el sustrato material del «cuerpo energético»? Una de las respuestas posibles a esta pregunta está ligada a la fuerte y simple estructura química del agua. Esta molécula posee propiedades importantes para soportar nuestras formas de vida. Posee una estructura en forma de triángulo isósceles cuyo vértice está compuesto por un átomo de oxígeno con carga negativa que atrae a dos átomos de hidrógeno cargados negativamente y dispuestos con respecto al vértice a 104.45°. La molécula mide 95.84 pm (95.84×10^{-12} metros) entre cada átomo de hidrógeno y el vértice. Tal morfología y por su fuerte polaridad eléctrica, hace relativamente fácil el agrupamiento de moléculas en formas que deriven de la forma triangular como el hexágono, que son muy fuertes estructuralmente, lo que se refleja luego en características tales como la cohesión, la adhesión a superficies o la fuerte tensión superficial que presenta el agua.

Otra característica es la de poseer una gran capacidad para almacenar energía, transfiriendo ésta muy lentamente al entorno, lo que le confiere una gran importancia como regulador de la temperatura del ambiente, haciendo que las oscilaciones térmicas

no sean muy grandes, lo que ha favorecido el desarrollo de la biósfera en nuestro planeta.

Por otra parte, la capacidad del agua para almacenar energía, se suma a su capacidad para sostener información cuando adquiere una estructura cristalina, ya sea en su estado sólido o en su estado meso mórfico. Los discutidos trabajos de M. Emoto, señalan precisamente en este sentido, ya que mediante una serie de experimentos sugiere que el agua cristaliza de forma diferente si ésta es sometida a diversas informaciones. Así, si al envase que contiene a una muestra de agua se impone una palabra escrita, o si se dicen palabras a la muestra o si una persona o un grupo de personas medita intencionando una emoción, valor o sentimiento sobre la muestra, presumiblemente y de acuerdo con sus resultados experimentales, la forma de cristalización cambiará, de lo que Emoto deduce que la estructura del agua podría ser sensible a la información[22].

Si las formas cristalinas han probado ser buenos vehículos para almacenar información en el ámbito de las TIC, es de esperar que el agua en su forma meso mórfica pueda almacenar información

[22] Es interesante este fenómeno, pues abriría el camino para especular sobre la naturaleza de la información que «impregna» al cristal, que podría, al estar tan fuertemente implicada con el sustrato material, ser a su vez de naturaleza energética. Tal situación implicaría empezar a ver a la información a través de las leyes que gobiernan a la materia-energía. ¿Implica esto que la información se decanta con el tiempo hacia formas de existencia no útiles, como en una decadencia entrópica? Visto de esta manera puede resultar hasta cómico, pero investigadores sobre la semántica como Chao (1956) sugieren que con el uso, las palabras se desgastan, pierden fuerza y su significado se banaliza.

también, lo cual no dista mucho de los descubrimientos de Del Río y otros. El problema es cómo se introduce esta información al medio cristalino. ¿Es posible una inducción que vaya de la mente a la materia o es inversa, es decir, que una excitación específica del campo codificará una información que será interpretada luego como una señal de una abstracción superior?

Algunos científicos -de entre los que se pueden contar algunos académicos de primera línea- se han planteado seriamente esta pregunta. La red *The Global Consciousnes Project*, desarrollada por el Instituto de Ciencias Noéticas de California, pero con sede en la Universidad de Princeton, intenta dar respuestas a esta pregunta a través de la recolección de pruebas empíricas y la utilización de detectores. Esta red, presente en al menos 65 países del mundo y en todos los continentes, ha situado generadores de números aleatorios en cada franja horaria del mundo, con el fin de medir el grado de desviación de la distribución numérica más probable de la que arrojen los detectores.

Esta idea está relacionada con la observación de desviaciones en el comportamiento de estos generadores de números en presencia de observadores humanos. En efecto, el laboratorio *The Princeton Engineering Anomalies Research,* desde los inicios de la década de 1970 se ha dedicado a observar cómo los equipos de cómputo se ven afectados por los usuarios. Uno de los experimentos en los que se basa la red global de observación consiste esencialmente en disponer de un generador de números aleatorios que va «soltando» números cada segundo. Los generadores que ahora funcionan en la red producen números

sobre la base de una probabilidad compuesta por 200 bits, es decir, que cada segundo emerge un dígito aleatorio compuesto por 200 bits (un bit es cada 0 o 1 en una secuencia binaria). Los números que emergen, de acuerdo con la probabilidad asociada a la teoría de los grandes números, tenderían en períodos largos de tiempo a equilibrar en la igualdad los unos o los ceros que componen a los dígitos, equilibrando el sistema en una fluctuación normal que se parecería -viéndolo en una gran escala- a una línea recta sin cambios importantes.

Se espera pues, que estas series numéricas no experimenten cambios en el tiempo. Lo que los científicos de Princeton han observado es muy diferente: cuando un observador entra en interacción con el generador de números aleatorios, al paso del tiempo, empiezan a emerger patrones recurrentes, «formas» en las series numéricas, que van separando la tendencia observada de la esperada según las leyes de la probabilidad.

Tales anomalías han mostrado a los científicos que la presencia de un observador humano puede alterar el funcionamiento aleatorio de los instrumentos haciendo que se produzcan patrones de orden aparente. Los reportes de la red han mostrado, además, que en la proximidad de ciertos eventos en los que se han visto conmocionados un gran número de seres humanos, tales anomalías parecen surgir con antelación a los hechos. El evento del derrumbe de las Torres Gemelas en Nueva York, de 2001, los grandes tsunami del sudeste asiático y de Japón de 2004 y 2011, el terremoto devastador de Haití en 2010, el funeral de la Princesa Diana de Gales en 1997 y otros hechos, han provocado horas antes de

ocurrir, el que emergieran patrones de coherencia.

Hay una seria controversia frente a los análisis estadísticos con los que se deduce la emergencia de coherencia en las series azarosas que producen segundo a segundo los generadores aleatorios, pero los resultados son abrumadores en el sentido de indicar que tal acontecimiento tomado aisladamente, es decir, sin ligarlo con ningún acontecimiento que hubiera afectado en un tiempo próximo al generador de números aleatorios, de por sí es muy poco probable, a veces del orden de una oportunidad de que emergiera un patrón coherente en veinte millones de posibilidades de que no emergiera ningún patrón. Ahora, si ligamos esto a que se sincronice el surgir de los patrones numéricos organizados mediante un orden simple, al que ocurra un evento que conmueva a millones de seres humanos, la posibilidad de que esto ocurra como un evento al azar es muy cercana a cero.

Tal comportamiento de los instrumentos ha sido usado por los investigadores como la posibilidad de estudiar la energía psíquica como si se tratara de un campo que afectaría el funcionamiento de detectores, tal como se hace en presencia de otros campos de energía. La posibilidad de correlacionar las anomalías de los generadores de números aleatorios con la presencia de emociones y pensamientos, supondría que la actividad mental podría exteriorizarse como un campo de energía sutil. ¿Esto implica que lo mental tendría propiedades equiparables a las de otros campos de energía en la naturaleza?

La idea implica además que la mente en sí no corresponde unívocamente a la persona, que existe una suerte de correlación grupal de la actividad imaginadora que es detectable y que establece una co-

herencia en ciertos momentos, bajo ciertas circunstancias. Esto, que ha sido descrito antes en psicología profunda como conciencia colectiva o en la filosofía de la mente de Theilard de Chardin (1986) como noosfera, supondría una mente distribuida más allá del cuerpo físico, del cuerpo bioquímico y del cuerpo energético que hemos descrito.

A su vez también supondría que este campo estaría interactuando con el cuerpo físico constantemente e individualmente, por cierto. Esta manera de interactuar, paradójica, desde lo no personal a lo personal supondría entonces la presencia de un principio de individuación que tendría para la percepción la función de conformar en el nivel de conciencia cotidiano, la autoimagen de ser una unidad separada de la totalidad. Tal como hemos planteado en la primera parte de este libro, este principio parece ser que se desarrolla en la medida en que la conciencia de separación emerge como resultado de la situación del ser en el mundo, como resultado de la angustia de separación.

Si lo imaginario ha sido descrito como el fondo colectivo de todas las formas, de todos los nombres, de las posibilidades grandes de las que emergen las visiones, sería atractivo señalarlo como un contenido accesible a través de esta mente distribuida. Es a través de la evidencia descrita que podemos especular acerca de la interacción de este sustrato con la realidad física. En efecto, tal parece que lo imaginario, como proyección de la totalidad no formada, unitaria, magmática, plena de potencialidades, entrara al mundo a través de una fragmentación, de un nombrar, de establecer al contenido (el significado) de unos contenedores (las formas). Esto, que

es la manera en la que la imaginación actúa al hacer emerger la estructura del mundo-la-persona, es el vehículo por medio del cual lo imaginario se manifiesta, se incorpora al mundo de nuestras percepciones cotidianas.

Parece que es a través de este paso –la fragmentación- que lo imaginario se manifiesta en lo actual. Por otra parte, parece evidente que la interacción de lo imaginario con lo material en ciertos estados y bajo ciertas condiciones, se muestre como un sutil campo energético que sería sólo detectable por sus efectos. Prácticas de algunas tradiciones chamánicas de México, llevadas a cabo desde tiempos remotos, sugieren que a través de estados de conciencia no ordinarios es posible acceder a través de los objetos que usamos cotidianamente, a este fondo colectivo que parece conectar a todo. Los practicantes de estas tradiciones asumen que aún ese fondo al cual acceden, es una manifestación de la energía que anima al todo.

Yogananda (1946), describe en su autobiografía cómo, al tener acceso a un estado de conciencia no ordinario, inducido por su maestro Sri Yukteswar, él pasó de la visión concentrada y personal a una visión esférica e impersonal, donde las cosas aparecían como emergencias de una sutil energía que lo impregnaba todo y que lo implicaba profundamente a él en la totalidad. A través de ese estado no ordinario de conciencia, describe a las cosas que hacen visible al mundo de los fenómenos, como torbellinos pasajeros en los que se precipita esa energía sutil para formar las experiencias, describe a esta energía como una felicidad absoluta, como una risa que inunda al universo.

Los estados de conciencia no ordinarios a los que han accedido algunas personas, parecen reflejarse en el sustrato material de la conciencia. Ha sido descrito cómo en estos estados, la actividad cerebral va de un funcionamiento en el que hay una plena identificación de la persona y el yo mismo, a uno en el que tal relación parece no existir. Cuando estos patrones de actividad cerebral aparecen, lo que se describe son experiencias de fusión del ser con el todo, experiencias paradójicas de estar en presencia de una pantalla blanca que estaría plena de todas las cosas (Ehrenzweig, 1969).

Grinberg y otros (2010), han demostrado que en el estado de éxtasis místico, el funcionamiento eléctrico del cerebro del practicante es muy diferente de cuando este se encuentra en estado de conciencia ordinaria. En un estudio comparativo basado en la detección de nano estados, micro estados y macro estados en el cerebro, realizado al chamán Don Rodolfo de Jalapa, México, y a un grupo de control, a través de la medición y caracterización de la escala electroencefalográfica y topográfica de la actividad cerebral, se encontró que

> «Los registros EEG del chamán mostraron potenciales y voltajes extremadamente altos en la banda Delta y homogeneidad en la potencia y el voltaje para el resto de las bandas en todas las derivaciones. Comparado con los análisis de los sujetos normales en condición de relajación, el cerebro del chamán mostró altas coherencias en altas frecuencias, una correlación inter hemisférica muy alta y nexos de coherencia en altas frecuencias del EEG. Los nexos y las áreas de coherencia se incrementaron en estado de éxtasis. Durante el es-

> tado de relajación, la duración promedio de los micro estados del chaman fue de 68 ms, mientras que la de los sujetos normales fue de 31 ms en promedio ($p<0.002$) y fue más variable (desviación estándar de 49 ms en el chaman y de 9 ms en los sujetos normales)» (Grinberg-Zylberbaum y otros, 2010:1).

El acceso a estos estados induciría una desidentificación del sujeto con el yo mismo fragmentario y una fusión con lo que él considera el todo. En este estado de éxtasis místico, el sustrato emocional se manifiesta por encima de lo racional, que emerge como el centro de control en los estados de conciencia ordinaria. Parece ser este sustrato emocional, el vehículo a través del que la persona que experimenta un estado de conciencia no ordinario y a través del que se «mueve» en el ámbito de lo imaginario. Lo que deja en el que lo experimenta huellas hondas en sus recuerdos y la sensación de que lo que se ha experimentado es absolutamente cierto, por encima de cualquier racionalización que le pueda indicar lo absurdo de asumir a esa experiencia como real.

Indicaría esto que la racionalización de la cognición cotidiana sería dejada de lado hacia la asimilación de un orden diferente en las cosas, que el modo cognitivo al que se accede reclama otras maneras de ver y actuar en las que los modos cotidianos no son útiles, lo que a su vez sugiere que existen discontinuidades evidentes entre los diversos modos cognitivos a los que se tiene acceso durante la experiencia objetiva o subjetiva. Podríamos especular que se trata de modos cognitivos que van de lo unitario a lo fragmentario, pasando por grados, o atravesando diversos cambios en la atención.

Los modos de atención y la mente distribuida.

La evidencia sugiere que existe una discontinuidad que es evidente entre varias subtotalidades de la persona. Como lo ha sugerido Bohm, estas discontinuidades en ciertas escalas de observación, parecen desaparecer para señalar un continuo indiferenciado entre una subtotalidad y otra. Tal caso podría verse entre el cuerpo físico y el cuerpo bioquímico, en donde queda manifestada la mente a través de un flujo de sustancias que transmiten información específica para que ciertas células a las que esta información va dirigida, reaccionen generando a su vez otras sustancias. La construcción de estas substancias, sin embargo, en otra escala, es bastante parecida a la construcción del substrato sobre el que actúan.

En una escala menor a la molecular, que sería para fines de análisis la que revelaría los mecanismos de interacción de las substancias en el medio celular, la interacción tanto del cuerpo físico como del cuerpo bioquímico se desdibuja en una evidente continuidad de éstos con el cuerpo energético, que sujeto a los procesos químicos que tendrían lugar en el medio meso mórfico intracelular e intersticial, se ataría a la subtotalidad material de la persona para actuar coordinadamente con aquella.

Lo que luego se hace evidente, es que lo que se percibe y las interpretaciones que hacemos de estas percepciones, interactúan con el cuerpo energético y a través de éste con el cuerpo bioquímico y luego con el cuerpo físico, para transformar el estado de estos. ¿Se trata de un camino que dibuje una jerarquía de subordinaciones que va de los niveles energéticos más sutiles a los más groseros? La evidencia apunta a pensar que esto parece ser así en ciertos momentos,

lo que ha sido sugerido por el «retardo» de la respuesta de un nivel a otro en tanto ocurra una alteración superior. Tal y como lo ha demostrado Eccles (1999), la volición se encuentra con la velocidad de procesamiento del cerebro, lo que «retrasa» la respuesta neurológica entre el área cortical de entrada de la orden voluntaria (la corteza motriz suplementaria) con las áreas corticales relacionadas con funciones más específicas de expresión y luego la del resto de los sistemas del cuerpo humano correlacionados, si bien de una manera imperceptible para nuestra percepción consciente, pero detectable mediante instrumentos. Lo que le ha llevado a sugerir a él y a Popper (1977), la evidencia de una interacción entre dos realidades bastante diferentes entre sí por su naturaleza, lo que les ha conducido a declarar que una visión dualista podría ser una buena explicación de la naturaleza esencial del ser.

Tal posición supondría una división del mundo en mitades opuestas y complementarias, la una física y material y la otra no física y espiritual[23]. Pensar en ello remite inevitablemente al desarrollo de la cultura judeocristiana y grecolatina que engendraría al pensamiento occidental y que como uno de sus componentes esenciales (probablemente tomado directamente del influyente maniqueísmo del que San Agustín sería un adepto y que luego ya como jerarca de la iglesia cristiana, declararía anatema) la idea de una división fundamental del mundo en mitades

[23] La visión que desarrollan Eccles y Popper en sus interesantes trabajos es mucho más compleja y útil que la que se desprende de su inicial declaración dualista. Será analizada más adelante en este mismo trabajo.

opuestas: materia y alma, maldad y bondad; irreconciliablemente separadas por su naturaleza esencial.

Lo cual a la luz de la evidencia de partida de estas reflexiones parece no ser del todo evidente, dado que en los intersticios de estos «opuestos irreconciliables» se desdibujan las diferencias, se atenúan los claroscuros, para emerger una continuidad que nos llama a pensar en la unión fundamental de lo imaginario y lo material como expresiones de la consciencia. Desde este punto de vista, el devenir del ser-en-el-mundo supone no una jerarquía de niveles escalonados, sino una ecología de interacciones de la persona con el mundo, que se da en diversos modos, al relacionar a la persona con diversos modos de existir de la materia-energía.

Lo que sugiere esta idea es que habría «puertas de entrada» diferentes para cada mundo al que se accede, pero que el procesamiento de tal interacción se presenta en totalidad. Que más que pensar en un efecto que se derrama en cascada desde niveles jerárquicamente superiores (el alma) a niveles inferiores (el cuerpo), el efecto de la relación del ser con el universo aletea como las mariposas que mueven al bosque y al aire para generar efectos imprevisibles en sistemas que acaso llegaríamos a considerar por las apariencias, inconexos.

Lo que señalan los videntes y los místicos alrededor de estas reflexiones es que desde los niveles más sutiles del ser, se vuelve evidente su unidad con la totalidad, pero conforme baja el nivel de percepción, la naturaleza y el ser mismo se nos presentan fragmentarios, compuestos, discontinuos.

La mayor parte de las visiones tradicionales sobre la naturaleza del mundo aluden a una estruc-

tura que podría describirse como sigue: Hay un mundo de lo actual de la vida de los seres humanos, en el que transcurre la historia de los pueblos, sus idas y vueltas, sus afanes, lo cotidiano. Bajo este nivel yacería el mundo de lo que está en formación, de las raíces y las semillas, de todo aquello que está en desarrollo, formas potenciales aún sin crecer. Bajo las raíces y las semillas yacería el inframundo de lo potencial, el magma de todas las posibilidades, el origen –no formado- de todo lo que es, pero que yace sin nombre y sin forma como pura posibilidad.

Por encima del mundo de lo actual histórico, del mundo de los hombres, se encontraría el mundo de los dioses, los héroes y los antepasados. Las visiones tradicionales coinciden al señalar que este mundo penetraría al mundo de los hombres a través de los elementos y los fenómenos. Los ríos, las montañas, los sitios sagrados, el viento y otras manifestaciones serían como los espíritus encarnados[24] que se manifiestan en la realidad por efecto inherente a su fuerza. No obstante que para entrar en contacto con este mundo, se requiere el acecho y el ensueño, artes para las que sólo el chamán estaría capacitado.

Es interesante cómo las culturas tradicionales preparan caminos para entrar en contacto con estas fuerzas que están tan activamente relacionadas con lo actual, pero que se ocultan a la visión cotidiana. Los Pueblo, y en especial los *Hopi* y los *Anasasi*, habitan-

[24] Alfonso del Castillo y Carlos Chávez en su artículo «Chamanismo entre los huicholes», mencionan el papel tradicional del chamán en el mantenimiento del balance entre las fuerzas de la naturaleza, como manifestaciones del espíritu y los hombres a través del contacto del mundo de lo actual con el mundo de lo espiritual (Manzano, 1999).

tes de las praderas norteamericanas, realizan ceremonias que tienen como fin el paso de un modo cognitivo cotidiano a uno no ordinario. Para tal efecto disponen de una casa especialmente construida para tal efecto. La *Kiva* es un recinto de planta circular con paredes de cierta altura que permiten el que se permanezca sentado o yacente en el interior. No se practican en este recinto ninguna ventana o puerta más que una entrada cuadrangular en la parte superior y plana del techo de la *Kiva* por la que se desciende usando una escalera, luego la puerta es cerrada durante las ceremonias.

El recinto al interior es rodeado por un par de salientes, una a una altura cómoda para permanecer sentado, como una gran banca que circula por todo el derredor de la *Kiva* y la otra está por encima de las cabezas de los participantes como otra banca que circunda al recinto. La *Kiva* es usada para realizar ceremonias de sudación, probablemente emparentadas con las que se llevan a cabo en la región de Mesoamérica usando temazcales. En dichas ceremonias se introducen piedras volcánicas calentadas durante horas al fuego al centro del recinto para inducir la sudación de los participantes. Durante estas ceremonias se incita a los practicantes a consumir tabaco ritual (bendito por el chamán) y otras plantas, y guiados por el chamán y sus ayudantes (dispuestos según un plan ceremonial previamente acordado o tradicional), inducen la entrada de los participantes a estados de conciencia no ordinarios.

La banca que se encuentra por encima de las cabezas de los participantes, según las tradiciones de estos pueblos, sería ocupada durante la ceremonia por espíritus *Kachina*, que descienden a entrar en

contacto con los hombres y transmitirles conocimientos. En la *Kiva*, esta banca superior es asimilada como un rellano de nubes sobre los que los espíritus pueden sentarse.

Es interesante esta imagen, pues asimilaría al mundo de los espíritus a lo superior, al cielo y a sus ocupantes, las nubes diurnas y las estrellas y planetas nocturnos. Acaso la imperturbable calma e inmutabilidad del cielo de las noches induciría esta visión metafórica que se refleja en los edificios ceremoniales. O contrariamente a esta relación analógica (funcionalista, si se quiere) se trataría de una revelación, de la llegada de una intuición a la cognición cotidiana a través de un desplazamiento consciente o inconsciente hacia otras maneras de ver.

Aún así, las visiones tradicionales coinciden en ver en este nivel de la totalidad el reino de lo múltiple. Asimilando a los elementos de la tierra una potencia gobernante independiente y a veces en conflicto con otras que habitarían este reino. Manzano (1999), en una de sus reflexiones teológicas, llama a este nivel el ámbito de lo preternatural, situándolo como intermedio del orden natural (lo humano) y lo sobrenatural (lo divino).

Se trataría, en la visión de los chamanes, de un mundo absolutamente activo y hasta cierto punto, parecido al mundo de los humanos, en el que se dirimirían conflictos, en el que se manifestarían pasiones, un mundo con una historicidad cíclica, muy diferente a la del mundo humano, pero inmanente y actual[25] a éste. Existen evidencias –algunas de ellas

[25] No es posible dejar de ver la semejanza de este nivel de mundo con el Olimpo griego o el Panteón romano, con el *Val-*

recabadas en campo por quien esto escribe- para afirmar que es a través del ensueño que el chamán entraría en contacto con esta otra realidad, y sería a través de su «trabajo» en ese mundo que movería los acontecimientos de éste, como curaciones, crecimiento de las plantas, el clima y otros acontecimientos para que su pueblo pueda estar sano, esta línea de indagación será tratada en la segunda parte de este trabajo.

Por encima de este mundo de una diversidad y una extensión inimaginable se encontraría el lugar de lo divino, donde yace la potencia formadora que es el centro innombrable del que todo el universo brota. Las religiones hinduistas personifican este principio como Shiva, el danzante en cuyo seno se manifiesta todo, las religiones judeocristianas lo llaman Dios, una llama que no quema, una luz blanca en lo alto. Los antiguos pueblos americanos lo llaman el gran espíritu. Un principio inefable que anima todas las cosas.

No es difícil ver que este nivel, que se encontraría en la cúspide más lejana de esta cosmovisión, es análogo al nivel más inferior, el del magma no formado que posee en sí a todas las potencialidades. Ambos extremos de esta visión se enredan como el *Ouroboros*, la mítica serpiente que muerde su cola, para señalarnos una totalidad inconclusa, la paradójica unión de los contrarios en un nivel cognitivo que está fuera de lo cotidiano.

---

halla de los vikingos o el *Xibalbá* de los mayas, que aún con grandes variaciones en cuanto a las series míticas que en estos mundos se desarrollan, poseen naturalezas semejantes, lo cual es sumamente atractivo.

Lo inefable, lo que es imposible de asir y de nombrar[26], se haría presente en el ámbito de lo místico, para señalar un tiempo que desaparece[27], un espacio que se desdibuja dejando como único existente al ser (Parménides, Hegel), para identificar –no teórica sino prácticamente- a la persona con la totalidad indivisa. La totalidad magmática y plena de toda posibilidad aún inimaginada, se presentaría al ser en un cierto estado de conciencia, bajo unas ciertas condiciones. En algunas prácticas chamánicas, tal estado se haría accesible a través del consumo de plantas sagradas; en algunas tradiciones espirituales el acceso a tal estado de conciencia se daría mediante una serie de pasos, a través de un entrenamiento en prácticas específicas y dirigidas a tal fin.

La cosmovisión que describimos no podría quedar completa sin un elemento más: el *axis mundi* que conecta a todos los niveles del cosmos y por el que el chamán, el místico o el adepto podrían ascender y descender[28]. Drouot (2001) sugiere a través de

[26] Uno de los proyectos implicados en el edificar una lengua perfecta es acaso el encontrar el nombre de Dios, un modo de asir su poder, de encontrar el principio yacente de su creación (Eco, 1994).

[27] La experiencia mística de la supresión del tiempo se puede encontrar en la Fenomenología del Espíritu de Hegel (Manzano, 1999). «En la realidad ordinaria, la información se propaga por la vía de los sentidos, el tiempo transcurre en una sola dirección y el espacio sirve de contención al intercambio de informaciones. En la realidad chamánica, por el contrario, el tiempo no existe; sólo existen los objetos, pero únicamente como partes de un todo unificado. Ni el espacio ni el tiempo impiden que circule la información» (Drouot, 2001: 186).

[28] «Todos recuerdan una escala, una liana, una cuerda, una escalera en espiral, una escala de cuerda que une el cielo y la tierra, y

sus investigaciones de campo, que este eje se presenta a los videntes como una espiral luminosa que asciende y desciende cruzando por entre los niveles del cosmos. Comenta que en ocasiones este eje ha sido descrito como una serpiente o como una serpiente de fuego y custodiado por un animal mítico. Es opinión de algunos antropólogos que en el ámbito de las culturas no occidentalizadas, el acceso intencional a niveles extraordinarios de la realidad-lo imaginario, estaría reservada a los chamanes y a los místicos. Una persona con el conocimiento y el poder para moverse hacia lo inferior y lo superior, entonces estaría en posibilidades de comprender que al orden aparente y

---

que ellos usan para acceder al mundo de los espíritus… Las diferentes imágenes relativas a este eje central forman un tema común que Eliade ha bautizado *axis mundi* o eje del mundo. Según él, ese eje permite acceder al más allá y al saber chamánico, pues existe un pasaje reservado normalmente a los muertos, al que sin embargo los chamanes logran acceder estando vivos» (Drouot, 2001: 139-140). Este eje puede ser representado por objetos sagrados. Entre los pueblos aborígenes de Australia, el *kaauwauwa*, es usado para marcar el centro de la aldea nómada durante las estaciones a las que se llega. Este tronco se asimila como el que fue utilizado por «Numbakulla, el héroe que subió a los cielos por un poste plantado en la tierra, es recordado mediante una serie de ceremonias que tienen como eje el plantado de unos postes inclinados en el sentido de la marcha del grupo, ricamente decorados llamados *toa* o *kauwaauwa*. Estos postes, que marcan siempre que un grupo llega a un lugar sagrado su centro, son llevados por el jefe y custodiados como la fuente de la estabilidad del grupo y del mundo» (Narváez, 2000: 32). En otras ocasiones, una abertura superior por la que sale el humo de la hoguera sagrada, como la del *Tuki* o *Callihuey* entre los *wixaritari* o un poste central, como en la vivienda ritual de los navajos, se hace funcionar como este eje por el que el chamán se puede mover a otros niveles de la realidad.

discontinuo de las cosas, subyacería una unidad que haría posible operar sobre fenómenos que sería, en un modo cognitivo ordinario, difícil calificar como relacionados.

El acceso a este eje del mundo, advierte Drouot (2001) no es fácil. El entrenamiento de los chamanes toma largos años de duras prácticas, tras de las que se tienen que vencer obstáculos que se pueden percibir como enemigos formidables: el miedo, la ciega autoconfianza en el saber o en el poder que se ha adquirido, la claridad de la visión, etc. Según me ha informado Don Jesús, el *maarakame* huichol tiene que pasar por ciclos de cinco años por los lugares sagrados de su pueblo para completar su ciclo de aprendizaje, y sólo entonces estaría preparado para manejar diestramente la energía. He calculado que ello le llevaría a un chamán de este pueblo al menos 25 años de preparación.

Esta *imago mundi* ¿Retrata niveles del cosmos o diversos modos cognitivos? ¿Se trata de ámbitos en los que se desenvuelve el ser o de maneras de ver, de modos de la atención? La evidencia que aportan los estudios de campo sugiere que durante los estados de conciencia no ordinarios, no es posible separar abruptamente la noción de objetividad y subjetividad –queridos fetiches de la construcción racional de los occidentales desde hace al menos quinientos años-. Lo que sí queda claro tras entrevistar en profundidad a los participantes en experiencias transpersonales, es que lo que se experimenta es calificado como absolutamente real, como constituyente de un mundo por el que se atraviesa, en el que se sitúa, por acción de la voluntad o de la guía de seres aliados o protectores, el devenir –y la suerte- del participante.

Volvamos por un momento a la imagen del cuerpo energético desarrollada por Del Río. Ha quedado claro que es a través de las reacciones físico-químicas que tienen lugar en el ámbito del agua intracelular e intersticial con estructura de clatrato, que se manifiesta una estructura electromagnética ovoidal alrededor del cuerpo físico, al cual se ha llamado cuerpo energético. Apuntábamos que en la descripción que ha conseguido Del Río por medio de la fluoroscopía modificada, ha podido detectar zonas a lo largo del eje del ovoide en donde se concentran las partículas férricas y ferrosas que dan forma al campo electromagnético. Ha descrito siete zonas de alta concentración que se configuran, cada una, en una forma aparentemente circular o cónica, con la parte mayor hacia el lado anterior del cuerpo físico y la parte más angosta hacia el lado posterior del cuerpo.

Dichas estructuras distan mucho de ser simples. Cada una de estas está compuesta a su vez por siete estratos visibles que se superponen como capas, generando patrones visuales parecidos a una flor o a un *mandala* que, conforme se avanza del inferior al superior, aumentan notablemente de complejidad, pero que son, cada una de ellas un reflejo fiel de la totalidad del cuerpo energético en sí mismas, como si se tratara de una redundancia holográfica o fractal. Otro aspecto interesante de estas estructuras es que pueden cerrarse o abrirse como si se tratara del diafragma del objetivo de una cámara fotográfica.

Presumiblemente, estas estructuras serían como interfaces entre el cuerpo energético y la mente distribuida, creando puertas de entrada y de salida para la correlación de uno y otra.

¿Por qué siete puntos de articulación y no

uno? Una respuesta sencilla a esta pregunta aludiría a la distinción, ya presentada antes en esta primera parte, entre las imágenes mentales a las que accedemos por medio de un mecanismo de rememoración de analogías ordenadas por series y por especies, frente a aquellas a las que se accede en tanto su fisicalidad, es decir aquellas que pueden ser manipuladas aplicando reglas practicables con los objetos físicos en sí (y que han sido diferenciadas de las anteriores por Shepard y Metzler; posteriormente por Kosslyn y luego por otros científicos, utilizando imagenología funcional del cerebro). Añadiría a esta razón la distinción clásica hecha a los modos de conocer la realidad que situarían en antípodas al conocimiento discursivo del intuitivo.

De esta manera se intuyen para la persona cuando menos dos[29] vías de acceso al conocimiento: uno instantáneo y el otro mediado por una serie de pasos deliberados que le conducirían al saber. En ambos casos, lo que se consigue es una certeza, se trata de dos maneras de acceder a la verdad que son absolutamente diferentes. Un viejo profesor de filosofía ilustraba esta diferencia señalando que la etimología de la palabra método implicaba camino, con lo que la intuición se encontraba esencialmente fuera de cualquier método, pues «saltaba el camino» que llevaba a la razón a encontrar la verdad, para de un solo golpe llegar a la ésta. Estas dos maneras de aproximarse a la verdad (lo intuitivo- lo racional; lo

[29] Dos es una cantidad interesante: como símbolo suele implicar división en mitades, dualidad, fragmentación un principio de multiplicidad opuesto a la totalidad que sólo pueden representar el uno y el infinito.

serial- lo analógico) podrían representar los dos extremos de un continuum de formas de ver, de interpretar y de imaginar al mundo.

Lo que plantea la posibilidad de que en el cuerpo energético se puedan identificar las «puertas de entrada» a los modos de atención que se encontrarían entre los extremos de la intuición y la razón. La hipótesis que plantearemos, que se apoya en algunos conocimientos tradicionales sobre la estructura y función del cuerpo energético, y en algunas evidencias e intuiciones de las ciencias contemporáneas, sugerirá que es la organización del cuerpo energético la que establece los «órganos» para acceder a ciertas interpretaciones de lo real, con lo que esta estructura se podría entrever como un elemento vinculante esencial de lo imaginario y lo concreto, con todas las reservas que hemos expuesto alrededor de dividir lo que es evidentemente un continuum, pero que para fines analíticos podría resultar que aclarara cómo es que se incorpora el mundo a lo imaginario y cómo es que lo imaginario transforma activamente al mundo.

Primera atención: la brutalidad de lo otro.

Lacán (2009) sugiere a través de la caracterización que elabora sobre la organización de la mente, que para la persona lo real es inaccesible y traumático. Que es menester acudir a lo imaginario y a lo simbólico para que la realidad sea «filtrada» a la conciencia.

Investigaciones sobre personas que han experimentado situaciones en las que su vida se ha visto amenazada, reportada tanto en la literatura como en entrevistas que he realizado, revelan que tras la superación de los síntomas más severos del estrés post

traumático, emergen memorias en las que el espacio y el tiempo del suceso se revelan como diferentes absolutamente de los que se perciben en lo cotidiano. Las personas suelen relatar una ralentización del tiempo, señalando sensaciones como de que «todo parecía transcurrir en cámara lenta», una elevación del grado de detalle con el que recuerdan los objetos, los lugares, los sujetos o los acontecimientos de la escena traumática, revelada a través del recuerdo de colores «más vívidos» o formas «más nítidas», y la pérdida parcial de una noción de secuencia, o de grandes segmentos de la experiencia, sobre todo, cuando ha sido experimentado un dolor físico importante, señalando cosas por el estilo de:

> «…en un momento sentí un duro golpe sobre mí y en un instante estaba como a tres metros de donde el carro me golpeó, ya en el piso y sin poderme mover, con carros estacionados entre donde yo estaba y donde fue el accidente, por lo que en realidad no pude haber 'volado por los aires'… La verdad no supe cómo llegué desde el lugar del accidente a donde quedé finalmente yaciendo, no puedo entender la trayectoria que tomé ni lo que pude haber hecho para trasladarme, lesionada como quedé».

Otras situaciones relacionadas con la extrema violencia, como la guerra o el trabajo policíaco (Klinger, 2004; Grossman, 2009), tienen como factor común con las que se relacionan con accidentes o la inminencia de éstos, la ralentización del flujo del tiempo. A diferencia de las primeras descripciones, los testimonios de soldados en combate o policías en persecuciones o tiroteos, relatan que en el marco de recuerdos que parecen transcurrir en cámara lenta,

sus percepciones se focalizan en una visión concentrada (como túnel) en la cara y las manos de su enemigo. Las descripciones a las que llegan son sumamente detalladas a pesar de estar lejos de los objetos que observan, es como si de pronto su vista se viera auxiliada por lentes de acercamiento. Al mismo tiempo algunas percepciones corporales y auditivas desaparecen o pasan a un plano inconsciente.

En un tiroteo, algunos policías han descrito su incapacidad para recordar cómo cambiaron de una posición erguida a estar con el pecho a tierra, por ejemplo. En otras descripciones de soldados, es común el que rememoren la escena vivida como sucediendo sin sonido a pesar de tener armas detonando muy cerca de sus oídos.

Estos escenarios de amenaza a la supervivencia pueden ser diferentes a los de un accidente debido principalmente a la premeditación de la acción. A pesar de que hay demasiadas cosas fuera de control en una batalla o un tiroteo callejero, el soldado o el policía no está desprevenido, con lo que tiene tiempo de «preparar» a su cuerpo para la acción. Grossman (2009) sostiene que el rendimiento óptimo del soldado ocurre entre 115 y 145 pulsaciones por minuto de su corazón, es ahí donde está vigilante, alerta y es sumamente certero en el manejo fino de objetos. Por encima de este umbral se hace difícil manejar cosas que requieren acciones diferenciadas de ambas manos, es posible que ahí toda la atención deba concentrarse en un «eficiente túnel» de visión y se supriman otros sentidos. Por arriba de 175 pulsaciones se pierde todo control cognitivo, se pierde control de lo no esencial para la supervivencia, como los esfínteres, con lo que es común que en una situación de ex-

tremo peligro la persona evacúe o se orine, pues la sangre de su cuerpo ya se ha concentrado en el tronco superior como medida de protección de los órganos más importantes para la supervivencia.

No obstante que en este encuentro con la certeza de que la propia supervivencia está bajo amenaza, las memorias conscientes son reprimidas al inconsciente, quedando fuera del alcance del recuerdo consciente y en el momento en que estas imágenes emergen, son absurdamente diferentes del flujo cotidiano de los acontecimientos, debido en parte a la diferencia de la estructura temporal implicada en el recuerdo y probablemente, a la falta de un sustrato imaginario o simbólico presente para «filtrar» el recuerdo. Si los acontecimientos de una experiencia de gran amenaza a la supervivencia son reprimidos por un mecanismo de protección del Yo, en un nivel en el que la amenaza existe, pero es menos contundente, podría presentarse un fenómeno parecido en grado, pero a diferente escala. Lo cual podría sernos útil para ilustrar la medida en que estas experiencias distan de otras en las que la supervivencia se encuentre bien resguardada.

El relato de un amigo de la infancia que ahora es cazador, puede servir para ilustrar esta clase de experiencias: la banda de cazadores se enfrenta en la oscuridad de la noche a un leopardo que ha quedado herido, cuando el cazador principal ha fallado el disparo de su arma. Los ayudantes alumbran la espesura, y entre la banda emerge la alerta de saber que el leopardo pudo haber dado la vuelta rápidamente y ahora, tras el rastro de ellos, estarlos acechando por sus espaldas. Se disponen formando una cruz cada uno armado, mirando a una dirección diferente de la

que miran los otros y con linternas alumbran los árboles que los rodean, caminando hacia donde creen que ha escapado el animal herido. El cazador principal sabe, por experiencias de caza mayor anteriores, que en el trance de morir y al sentirse acorralado, el leopardo, aún herido y situado a 50 metros de ellos, puede correr velozmente y saltar sobre sus atacantes sin dejarles tiempo para reaccionar ocasionándoles graves heridas o la muerte.

Toda la atención tiene que concentrarse en los más mínimos detalles de las ramas, el follaje, el zacatal y los arbustos que los rodean, pues el leopardo se confunde y la noche es tan oscura que puede ocultarlo fatalmente para los cazadores. Uno de los ayudantes da la voz de alerta. El leopardo está sobre la rama de un gran árbol agazapado, listo para saltar sobre la banda, visiblemente herido pero fuerte y asustado. El ayudante lo señala al jefe de la banda, este no alcanza a verlo, los segundos transcurren con una angustiosa lentitud, los detalles se confunden, el pelaje semeja las hojas secas de los árboles en el estío africano. De pronto una rama cruje, el cazador sube un poco la mirada y lo ve a punto de saltar sobre ellos o huir. Ahora el jaguar es tremendamente claro para el cazador, todo lo demás deja de existir por un momento, los sonidos desaparecen, su mirada concentrada sólo percibe al amenazante animal. Alza el arma y sin apuntar dispara. El animal cae lacio como un pañuelo al pie del árbol.

Mi amigo me dice que no supo exactamente cuánto tiempo mediaría entre el primer disparo que sólo alcanzó a herir al leopardo y el último que terminó matándolo, lo que sí recuerda es lo vívido de toda la escena. Él, a unos años de distancia de su

aventura en África, recuerda fuertemente cada detalle de la espesura, cada rama, cada brizna del zacatal por el que se movían, recuerda cómo el tiempo se desgranaba lentamente y en su angustia sentiría que habrían transcurrido horas, cuando quizás fueron tan sólo minutos, el tiempo que en realidad estuvieron cazando al animal herido.

Este ejemplo podría fácilmente ilustrar la cognición de nuestros remotos antepasados, que sujetos como estaban a los avatares de la caza, estarían todo el tiempo peleando por su vida mientras estaban al acecho de las presas o cuidándose de los grandes depredadores que les amenazaban. Tal vez el tiempo de ellos era un presente salvajemente inmediato, que no debía dar lugar a la racionalización o a la duda. En otra escala, por supuesto, el mundo contemporáneo puede presentarse una situación semejante, cuando se lucha por conservar el empleo, cuando se compite por llevarse la única tajada de un negocio o en situaciones semejantes. Tales circunstancias de supervivencia implican para el que las está viviendo, el acceso a un modo de atención en el que se puede conectar poderosamente con la realidad.

En tales circunstancias, el tiempo y el espacio se manifiestan con una amplitud que no es posible percibir en un estado de atención normal. La sensación que se tiene es la de estar en contacto profundo con la tierra, la sensación domina todo el estado de atención, haciendo difícil la reflexión. Hay una desconexión con el observador, que sumerge a la persona en un aquí y ahora que acentúa el contacto profundo con la «exterioridad» objetiva, limitando la emergencia de la subjetividad. Entonces es cuando el tiempo y el espacio se elongan, dando la sensación de

un presente extenso. Este modo de atención implica una inversión muy grande de energía personal, la sensación al estar a la salida de un proceso en el que se ha conectado profundamente con la realidad, es la de un estado de cansancio físico y somnolencia[30].

Este estado de atención se relaciona con el funcionamiento instintivo y con el uso de la intuición, en muchos casos muy acertada en tanto más se relacione con la supervivencia personal, lo que hace pensar en que estructuras primitivas del cerebro, como la amígdala, estén involucradas en el desarrollo de este modo de atención. Vivir un periodo prolongado en esta atención primordial puede provocar el

[30] Ha sido advertido por antropólogos que el hombre, antes de que se hubiera levantado con la facultad del lenguaje simbólico y la noción de un mundo numinoso y trascendente (tal vez antes del arribo de Neanderthal, quizás en el tiempo anterior a Homo Erectus, que según la evidencia recabada por Gourhan, 1964, poseía una ligera asimetría entre las huellas del hemisferio izquierdo y derecho de su encéfalo, lo que sugiere que pudo poseer el uso de la palabra y por lo tanto la facultad para simbolizar), existía en una suerte de eterno presente, la sucesión de hechos era marcada por un olvido del pasado inmediato, dejando libres a las pulsiones para guiar el rumbo de los actos. En tales circunstancias se trataba de un ser al que el ello dominante imponía una vida de acción y reacción, profundamente conectado al mundo. Cuando Cartaphilus, el soldado romano describe a los trogloditas en el cuento «el inmortal» de Borges, da una idea de lo que sería su lenguaje: «pensé que nuestras percepciones eran iguales, pero que Argos las combinaba de otra manera y construía con ellas otros objetos; pensé que acaso no había objetos para él, sino un vertiginoso y continuo juego de impresiones brevísimas. Pensé en un mundo sin memoria, sin tiempo; consideré la posibilidad de un lenguaje que ignorara los sustantivos, un lenguaje de verbos impersonales o de indeclinables epítetos» (Borges, 1968: 124).

elevamiento del ritmo cardiaco, un alza de la presión arterial, un aumento en la densidad de la sangre (probablemente como preparación a que ocurra una herida), la liberación de grasa al torrente sanguíneo, la liberación de citoquinas, que en grandes cantidades contribuyen a la generación de procesos inflamatorios, se pueden llegar a producir trastornos de diversos sistemas, en particular el digestivo (por una híper acidificación), entre otros efectos, que pueden ser muy benéficos para provocar una reacción rápida y efectiva del cuerpo ante una situación que amenace la supervivencia, pero muy destructivos cuando se presentan en periodos largos de tiempo.

Segunda atención: lo corporal en la separación de lo otro.

Un segundo modo de atención tiene que ver con las sensaciones. Si el primer modo de atención conecta especialmente con lo externo, lo objetivo, el segundo modo tiene que ver con lo subjetivo en grado corporal. Las sensaciones dominan este modo de atención y el espacio-tiempo cambia notablemente con respecto a la atención cotidiana. En efecto, las sensaciones de placer y de dolor parecen retardar el flujo del tiempo y circunscribir el espacio a los límites del cuerpo que siente. Es como si en un momento dado, todo el espacio en el que transcurrieran los acontecimientos se comprimiera hasta convertirse en el cuerpo. Un episodio de excitación sexual podría ilustrar lo que significa este estado de atención. Durante un acto sexual, el sentido habitual del tiempo cambia notablemente al concentrarse toda la persona en las percepciones de placer corporal que se experimentan.

Si lo que caracteriza al primer modo de atención es lo instintivo, lo que caracteriza al segundo modo son las emociones. Este es un modo de atención en el que la percepción puede captar fácilmente el contenido emocional de un acontecimiento o el estado emocional por el que atraviesa otra persona. La comunicación empieza a existir en este modo de atención, que no había emergido como posibilidad en el modo más primitivo de la atención objetiva del primer modo, pero se trata aún de una comunicación que cala hacia niveles muy básicos, es decir, aquellos que están relacionados con las señales proyectadas sobre el propio cuerpo. La capacidad de simbolización es aún de un muy vago nivel, circunscribiéndose a la dualidad agradable-desagradable o placer-dolor, aunque en este modo de atención se desarrolla una variedad muy importante de señales corporales que pueden ampliar el espectro de la dualidad hasta niveles realmente sofisticados, como hormigueos específicos en ciertas partes del cuerpo, sensaciones de calor o frío en la piel o en ciertas localizaciones del cuerpo, sensaciones de presión, dolores o sensaciones que pueden muy fácilmente ser relacionadas con algunos órganos internos como estómago, intestinos, corazón, regiones de la espalda, del cuello, de zonas muy específicas de la cara o del cuero cabelludo, hasta sensaciones que se han descrito como «jaloneos» o sentirse como «tocado» o «aferrado» de ciertas partes del cuerpo, etc., que brindan información muy exacta sobre las emociones[31].

[31] Gladwell (2007) se refiere a un especial tipo de inteligencia que él denomina «intuitiva» y que se caracteriza por su ocurrencia bajo los entretelones del inconsciente, por lo tanto inaccesi-

Si este contenido emocional (relacionado de una manera importante con ciertas estructuras primitivas del cerebro como el hipotálamo y la amígdala[32]) que emerge a la conciencia, resulta ser el núcleo más duro de la expresión en este estado y se asocia especialmente a ciertas formas de expresión como la danza, la música (artes del cuerpo y del sonido), y en menor medida, aunque indiscutiblemente presente, con las artes visuales, narrativas o del espacio. Es posible especular sobre la importante relación de este modo de atención con la creatividad, que brota como fuego sagrado cuando el contacto con el núcleo íntimo de las emociones es fuerte. La contra cara de este estado de expresión se relaciona con la crítica, lo que lleva a pensar en que este modo de atención estaría a su vez relacionado con la auto exigencia, que

---

ble y misteriosa. Sostiene que esta inteligencia se caracteriza por necesitar muy poca información de los hechos y del entorno para activarse, siendo sumamente eficaz y rápida. Una de las señales que presenta es la de exhibirse como un juicio instantáneo que es acompañado de señales corporales como asco, apetito, atracción inexplicable, repulsión, sudoración en las manos, sensaciones en cuello o espalda. En su trabajo relata el caso del multimillonario George Soros que para decidir sobre si es bueno hacer o no una determinada inversión, acude a la certeza que le da el sentir un dolor peculiar en la espalda.

[32] Davidoff (1980) considera que son cuatro estructuras cerebrales las involucradas en el procesamiento de emociones: La médula espinal, el hipotálamo, la amígdala y la corteza cerebral. Esta última estructura del sistema nervioso central, actuaría como regulador e integrador de las reacciones relacionadas con las emociones, «decodificándolas» para que existan en niveles superiores de abstracción. Lo que nos lleva a especular sobre el importante papel del neocórtex y el nombrar las emociones, facilitando su simbolización, pero «enfriándolas» en un cierto sentido relacionado con su existencia a nivel cenestésico.

inhibiría la expresión de las emociones.

Bachelard (1994) relaciona de una manera sublime este brotar de las emociones con el agua, señalando la naturaleza dúctil y cambiante del mundo onírico y de la imaginación poética, como relacionados metafóricamente con el agua primordial. Así, el fondo que rodea a lo inconsciente es un océano sin formas, agitado, vital, que remite al mar primordial de la época de la gestación, o a la inmensidad protoplásmica; pero que es en la imaginación la representación más viva de las emociones de quien sueña.

En la tradición *wixárika*, el mundo quedó inundado por un diluvio que *Nakawé* anunció a *Watakamé*, el primero de los *wixaritari*. Sólo *Watakamé* con su perrita negra en un tronco de chalate, lo recorrían hacia todas las direcciones, en libertad absoluta, pero en una soledad insondable, hasta que emergió la tierra en *Haramara* y con ello, fue posible plantar el maíz y apareció el mundo de los nuevos hombres. Don Jesús, *maarakame wixárika*, me ha comentado cómo esta visión que ha tenido en el ensueño del recorrido mítico en ese mar primigenio, no es desasosegada, sino que está cargada de urgencia de buscar algo de lo cual asirse[33]. Por lo que he podido interpretar del sueño del *maarakame*, la forma del recorrido mitológico, remite a un cercar, a encerrar, dar forma a lo que por naturaleza no lo puede tener, y es con este acto ritual de rodear que surge la certeza de la tierra seca y con ello, las formas permanentes, lo que se puede señalar y nombrar: el habla, el ritual, la razón, las vasijas, la casa, el templo, el pueblo. Y con

[33] Se revisa con mayor profundidad esta zaga mitológica y el ensueño del *maarakame* en la siguiente parte del libro.

ello la seguridad de estar rodeado de lo permanente (Narváez, 2011).

El segundo modo de atención remite a las emociones y éstas al cambio constante, al fluir.

Tercera atención: el lugar de la disolución en la sombra.

Es tal vez por ello que el tercer modo de atención, como la tierra que vio el primer *wixárika* emerger en *Haramara*, se arme alrededor de la domesticación de ese flujo, a través del control, de lo mental sobre lo emocional, de lo cocido sobre lo crudo, del fuego que agrupa y da cobijo. Del poder[34]. No obstante que no es el orden apolíneo el que establece las formas en este modo de atención, sino el desenfrenado proceder de Dionisos.

En el tercer modo de atención hay también una desconexión con el tiempo cotidiano, así como el acceso a un espacio que es muy diferente del de la vida cotidiana y del que se experimenta en el primero

[34] La noción de ser el centro se acentúa en el hecho de considerar al fuego el ombligo de la morada que es el ser proyectado hacia afuera de sí, hacia una protección exterior a sí, como el hábito, que tanto es ropa como costumbre. Entre los antiguos etruscos Aedes, la antigua diosa del fuego (de la que procede la palabra latina *Aedificare*, que se refiere a edificar, construir, y más exactamente hacerse una casa, cercar una viña), estaba siempre al centro de la casa cuidándola. Pudo estar relacionada con la gran diosa blanca Acacia del mediterráneo que se representaba por el carbón ardiente al centro de la casa o por *omphalos,* ombligo o centro del mundo. En la antigüedad este objeto estaba en el recipiente que, dispuesto al centro del santuario de Delfos con el nombre de la Madre Tierra inscrito, era usado para inducir el arrobamiento de la pitonisa, cuando se quemaban granos de cebada, laurel y cáñamo en el carbón ardiente de su interior.

y segundo modos de atención. Se trata del primer puente de acceso a los mundos superiores e inferiores de los que tratan los relatos de los chamanes. Es posible especular que acaso este modo de atención sea el que se utilice en ciertos trances chamánicos que tienen como eje el uso del poder personal.

Ha sido reportado por personas que han pasado por experiencias transpersonales haciendo uso de esta atención, el haber experimentado tremendas sacudidas corporales, antes de que emergieran visiones no ordinarias junto a las percepciones cotidianas, amén de haber experimentado un júbilo indescriptible. Manzano (2002) Se refiere a sucesos espontáneos de entrada a niveles no ordinarios de conciencia, que han sido confundidos por las religiones (particularmente por la iglesia católica y por otras iglesias cristianas) como la evidencia de que un espíritu ha entrado en posesión del cuerpo de la persona. Precisamente esto es lo que sirve para señalar cómo en la antigüedad clásica tal interpretación era la que confirmaba la encarnación de Dionisos en ocasión de sus festividades o en los ritos de adoración que tenían lugar en los templos.

Nietzsche, en El Origen de la Tragedia, revela cómo durante tales eventos en los que Dionisos poseía al adepto, se presentaban otros estados de conciencia caracterizados por el encantamiento, arrobo, salir de sí (*entzückung*), éxtasis (*ekstase*), exaltación (*erregung*), beber, (*trinken*), embriaguez (*rausch*), hechizo o magia (*zauber*). Las experiencias de salir de sí que tienen lugar en este estado, pueden ayudar a comprender cómo en el éxtasis se señala que se ha entrado en contacto con espíritus que guían y ayudan o que perjudican y causan dolor. Entre los pueblos que culti-

van tradiciones chamánicas en el mundo, se señalan ciertas condiciones para determinar quienes se pueden iniciar en las prácticas mágicas. El pertenecer a un determinado linaje de chamanes, la presencia de un sexto dedo en las manos o en los pies, el padecer ataques de movimientos descontrolados del cuerpo como si se tratara de epilepsia, entre otras cosas son tomados por señales inequívocas de la vocación de la persona entre estos pueblos[35].

Entre los esquimales del norte de América, se llega a determinar la inclinación de la persona al chamanismo a través de ensoñaciones en las que se tiene contacto con los espíritus o con animales de poder. Cuando uno de ellos se manifiesta a la persona, éste enferma, escupe sangre, es presa de fiebres altas, por lo que se retira de la sociedad y una vez que está solo, se encuentra con un *tunarek*, que es muy parecido a una persona pero que en realidad es un espíritu. De forma inmediata, el *tunarek* toma posesión del cuerpo de la persona y le obliga a realizar acciones fuera de lo que es convencional entre la sociedad, como pase-

[35] De acuerdo con Shimoji y otros (1998) entre los isleños del archipiélago Miyako en Japón, las señales de que una persona se convertirá en chamán se relacionan con el presentar debilidad física o enfermedad, falta de apetito, incapacidad o dificultad para realizar rutinas comunes de trabajo, el ser sujeto de episodios alucinatorios visuales o auditivos, el tener sueños perturbadores, periodos de disociación y en ocasiones el tener desórdenes de la vista en la forma de cegueras parciales. A este estado la psiquiatría japonesa le ha dado el nombre de Síndrome de *Kamidaari*. Stepánova (2001) en su autobiografía como chamana buriata, señala como un periodo previo a su despertar e iniciación en el chamanismo siberiano, un tiempo en su infancia de enfermedades muy prolongado y caracterizado por episodios de fiebres altas y alucinaciones.

arse desnudo en las aldeas o por los campos helados. Poco a poco, el elegido toma control del espíritu y al domesticarlo y ponerlo a su servicio, fabrica un tambor y empieza a asumir el papel para el que ha sido elegido como guía y sanador de su pueblo.

Ello llama poderosamente hacia considerar a este modo de atención como el que conecta más directa y claramente con lo no humano, con lo que en este trabajo concebimos como lo imaginario. Nietzsche establece una oposición fundamental entre lo que considera la cognición humana de orden y seguridad, contra la que lleva al ser al caos y la disolución. A la primera la conecta con Apolo, el hijo de Zeus que lleva el carro del sol y a la segunda con el hijo oculto del rey del Olimpo, Dionisos. Tal vez, y lo señalo como una hipótesis basada en mis largas meditaciones sobre la obra del filósofo alemán y sobre la mitología dionisíaca, esta caracterización sea la que establecería uno de los primeros paralelismos útiles entre el pensamiento mítico y la estructura psíquica humana. En efecto, es visible una oposición primordial –entre orden y caos, entre razón y arracionalidad- que deja entrever al lado de lo luminoso a la sombra. Nietzsche observa a las tinieblas y encuentra en éstas la razón más importante de su proyecto filosófico. Acaso el tercer modo de atención represente un acceso brutal al inconsciente. Manzano (2002), sugiere que en el ditirambo dionisíaco, lo que sucede es la sucesión de sonidos guturales, gritos, cantos atonales, música desenfrenada (nunca la palabra), que excita a quien la oye hasta el nivel del terror o el placer, haciendo que íntimamente brote el deseo de huir o entregarse a la embriaguez.

La caracterización de la dualidad que repre-

sentan Apolo y Dionisos, Nietzsche la establece por las oposiciones presentes en los mitos, que implican a Dionisos con la noche, con lo no racional, con una exaltación que seduce y que lleva al individuo a unirse con la totalidad primordial (lo uno), lo que lleva a una fascinación por lo corporal, por la danza y el movimiento, la voz se convierte en algo sobrenatural que conmueve, tal vez porque surge de un fondo oculto, reprimido. En cambio, el filósofo concede a Apolo el dominio de la luz, la mesura, la inteligencia, atributos de la claridad. Lo que constela otros atributos como la belleza, la justicia y el control de las pulsiones, la sabiduría serena o la individuación. Manzano (2002) reconoce que los límites de lo apolíneo están marcados por la adivinación[36] y por la llegada de ensueños (*Traum*), en los que «nos queda el sentimiento de que no es más que apariencia; una apariencia radiante; presentimiento de que hay algo tras de» (Manzano, 2002: 15).

Dionisos en el mito representa una contradicción impetuosa, es dador de vida y de muerte, locura y revelación, es embriaguez y sabiduría. En su gesta entre los hombres (Graves, 1987) difundió el fruto de la vid y el vino por el mediterráneo, imponiendo la locura y el desenfreno hasta niveles de la autodestrucción a quienes se le opusieron. La forma brutal en que se presenta el mito enmascara un hecho inte-

[36] Es conocido por las crónicas que se tienen de la antigüedad clásica que en Delfos, santuario dedicado al dios Apolo, las pitonisas entraban en un éxtasis que se consideraba producto de la posesión de su cuerpo por el espíritu del dios y era en este estado que adivinaban el destino. El templo de Apolo en Delfos se convertiría en uno de los principales santuarios de Grecia clásica.

resante relacionado con la tercera atención: que el que ha entrado en contacto con Dionisos sufre forzosamente el paso por una metamorfosis espiritual.

Ciertas ceremonias cristianas en la actualidad conservan rasgos que podrían identificarse como supervivencias de los ritos dionisíacos. En las misas de sanaciones y de expulsión de demonios que realizan algunas iglesias, tanto los que llegan convencidos de que un mal espíritu los posee, como los sanadores, presentan comportamientos que se observan cuando se está en tercera atención, temblores descontrolados (que pueden ser generalizados o localizados en ciertas partes del cuerpo), fuerza fuera de lo común, expresiones lingüísticas que pueden ser identificadas con el habla de lenguajes desconocidos, gritos y risas perturbadores, la adopción de posiciones corporales extrañas o incómodas durante largos periodos de tiempo, desenfreno, sensaciones de que algo reverbera en el vientre o que se es «jalado» o «empujado» desde el centro del vientre, entre otros signos exteriores.

Los sanadores por lo regular imponen una mano en la frente de las personas que se sospecha están poseídas por un espíritu y estas caen rígidas de espalda, con lo que en la mayor parte de los casos cesan las manifestaciones corporales. En las misas católicas de un grupo de creyentes autodenominado «Carismáticos», suceden hechos como los descritos antes, pero en esta clase de ceremonias, los practicantes suponen que las mismas señales de exaltación y éxtasis dionisíaco, se relacionan con la posesión de la persona por parte del Espíritu Santo, con lo que los hechos que sucedan durante la celebración de sus reuniones religiosas se califican en el terreno de lo

milagroso, alejándolo de suponer la posesión de la persona por un mal espíritu, con lo que son luego estos comportamientos apartados de los otros, aún y que exteriormente se presenten comportamientos bastante similares.

Prácticas de curanderos asociados a culturas tradicionales, utilizan el éxtasis frenético que caracteriza a este modo de atención para la realización de rituales de curación, en muchos casos, estableciendo interesantes sincretismos con grandes religiones, particularmente en la región latinoamericana con el cristianismo, con lo que se establecen nexos de las divinidades previas al contacto con el cristianismo y los diversos ordenes sobrenaturales aceptados por los cristianos.

El caso del culto a *Hapaxuki* que tiene lugar en *Tatei'kie*, entre los *wixarikari* resalta por la fuerza del sincretismo que expresa. La imagen sagrada que es cuidada por un mayordomo escogido de entre la comunidad de este poblado serrano, se asimila a Santo Domingo y a Jesucristo y puede tener relación con *Tamatsi Paritsika* (nuestro hermano el amanecer), del primer ciclo mítico *wixárika*. La figura en sí representa al Cristo crucificado, pero se han añadido, tomando el lugar de la cruz, plumas de águila y cuernos de venado (dos representaciones o facetas de la *Lophophora williamsii*, planta sagrada de la religión tradicional chamánica de este pueblo, y además el águila, símbolo *wixárika* de *Tatei Wieriká Wimari*, esposa-madre del sol y que se asocia a la virgen María de Guadalupe). La imagen es usada por los *maarakate* como vehículo para realizar limpiezas energéticas de su pueblo y llevar a cabo sanaciones.

Diversos testimonios de personas que han

atravesado por este estado de atención, espontáneamente o inducidos por un estado exaltado de conciencia, revelan que durante el aparente descontrol corporal sucede una desconexión con el tiempo cotidiano y el acceso a una realidad diferente, que oculta constantemente de nuestra percepción cotidiana, se abre de pronto a la conciencia como si siempre hubiera estado ahí. Aunque esta realidad en ocasiones se pueda parecer a un escenario onírico, ésta es descrita como poderosamente real, lo que contribuye a que la persona que ha atravesado por una experiencia transpersonal como la que sucede en la tercera atención, deba ser clasificada entre las experiencias que remiten a algo real, aún y que esto sea absurdo o desconectado de una concepción previa y rígida de «lo real en sí». Evidentemente, luego esto puede «desmontar» o meter en una seria crisis a la imagen de mundo de la persona que ha atravesado por estas experiencias.

El arribo de la subjetividad a un mundo ordenado, objetivo y estanco de ésta, es en un cierto sentido tan brutal, que descontrola a quien lo ha vivido provocándole serias dificultades para comprender la experiencia por la que ha atravesado. No obstante que en los casos con los que he podido tener contacto y sobre los que me he informado en la literatura, a la salida de estas experiencias, la persona ha cambiado notablemente[37]. Acaso eso sea lo que re-

[37] Las personas, entre otras cosas, suelen referirse a la sensación de posteriormente a haber vivido una experiencia en tercera atención, poseen mayor claridad para razonar y al hecho –que suele sorprenderles- de que sus sueños se vuelven más lúcidos y claros, amén de que cambian notablemente de temática y escenarios de desarrollo. Otras personas –en una proporción

vela más el contacto de este modo de atención con la mitología de Dionisos, pues los mitos sobre su andar entre los hombres se desarrollan a través de la infusión de la locura, de la brutalidad, de la muerte y la destrucción, para así dar paso a un renacimiento. Ello remite como tema central a la metamorfosis del espíritu.

Esto es lo que hace tan poderoso al tercer modo de atención y lo conecta a lo que se describe que es la experiencia de los chamanes. Estos se aventuran hasta el borde de la cognición cotidiana para dar paso a una realidad que es por entero diferente pero que puede ser usada para unos fines bastante concretos (sanar, alterar el clima, profetizar). Polito, Langdon y Brown (2010) analizando el chamanismo en Australia, han establecido que la entrada a estados alterados de conciencia en las experiencias rituales tradicionales, se relaciona con las creencias previas de los participantes. Es posible especular que estas creencias actuarían como vehículos para canalizar la atención en torno a unas formas familiares, tal y como el contenido onírico se encadena a unas formas vistas y vividas por el soñante durante su vida en vigilia. Lo que nos llama fuertemente la atención sobre los testimonios de personas implicadas en experiencias transpersonales de esta naturaleza, es que estos contenidos son asimilados como constituyentes de la realidad de la persona y no se asimilan como se asume normalmente a la vivencia onírica.

---

menor- se refieren a que presienten cosas que van a ocurrir y que luego tienen lugar o a que sienten a las personas como si fueran una «sustancia vibrante que los atraviesa y les informa sobre su estado físico y psíquico actual».

Reich (2007) refiriéndose a los trabajos de Rausch y Newberg, sugiere que los fenómenos presentes en las experiencias chamánicas están relacionados con la emergencia de patrones nuevos de organización de las funciones cerebrales y con la supresión en el funcionamiento de áreas del cerebro relacionadas con la percepción de uno mismo como sujeto. Mediante el uso de escáneres funcionales del cerebro, han determinado que durante los estados de conciencia relacionados con la actividad chamánica, el flujo de sangre hacia la región posterior superior del lóbulo parietal del cerebro (Horgan, 2006)[38] disminuye drásticamente.

Estudios sugieren que es en este estado que se «rompen» las fronteras del ser e inicia una sensación de deslocalización de lo actual que coincide con descripciones del tipo de «tuve la sensación de flotar en el espacio» o la sensación de iniciar un viaje en una realidad que se encuentra al margen de la corporal, lo que luego podría ser interpretado como la entrada a un nivel trascendente de conciencia[39].

Los especialistas recalcan que ello ocurre voluntariamente, es decir, que es inducido por un acto

[38] Esta área según Newberg y Waldman (2009) se asocia con las funciones cognitivas de orientación y la asociación.

[39] No obstante, las personas que atraviesan por esta sensación de viajar a una realidad trascendente se encuentran en conocimiento y dominio de su estado normal de conciencia, intuyéndose como «observadores» de la realidad que se atraviesa. En este principio de control no se rompe ni se disloca la noción de realidad (como ocurre en un episodio psicótico), durante la experiencia se está profundamente alerta y consciente, lo que se reporta es una ampliación de la propiocepción hasta niveles no experimentados normalmente, que hacen a estos estados diferentes de las experiencias oníricas.

premeditado de llevar a la atención de un estado cotidiano a uno extraordinario por medio de prácticas específicas. Como hemos visto antes, los trabajos de Grinberg-Zylberbaum (2010), sugieren que el acceso a este modo de atención supone la entrada a un estado altamente coherente en el funcionamiento eléctrico del cerebro, así como el llegar a umbrales de respuesta neural imposibles de alcanzar en un estado de conciencia ordinario. Lo interesante de ello es que cuando se ha tenido acceso a este estado de atención se puede proyectar la voluntad más allá del sujeto hasta entrar en contacto con la realidad objetiva, cambiándola. Esta proyección de la subjetividad implica la ruptura de los límites de objeto y sujeto no sólo en la experiencia del que atraviesa por este estado de atención, sino del otro. Se hace difícil en este punto elucidar los límites del observador-lo observado. En la experiencia del participante luego surge la sensación de una profunda implicación con todo, de una manera no teórica, sino material, pragmática.

Las personas que han atravesado por estas experiencias, junto con la deslocalización que reportan como el centro más vivo e impresionante de su experiencia, mencionan una desconexión con el flujo habitual del tiempo, con una pérdida de la noción del momento en el que viven, que se extiende más allá de la experiencia tras haber salido de la tercera atención y que dura mientras no se involucren de nuevo con los elementos que arman su vida cotidiana (su familia, sus conocidos, sus quehaceres, su ambiente habitual de vida). Se ha observado que tras estas experiencias perdura en la persona una autoimagen de poder, dominio y libertad personal que la cambia profundamente.

El tercer modo de atención al igual que el primero y el segundo modos muestran una profunda conexión del ser con su propia materialidad (la cual es usada como vehículo de lo imaginario) y con el mundo, enseñándole a relacionarse directamente con la realidad objetiva. No obstante, se percibe un descenso gradual de la objetividad de esta relación que va desde una percepción de realidad que es cruda, inmediata y hasta brutal en el primer modo de atención, hasta la entrada de lo subjetivo en lo objetivo que se experimenta en la tercera atención. Es posible plantear que hay una abstracción gradual en los medios usados para incorporar a lo imaginario en la realidad, conforme se «asciende», y hay que hacer justicia a las descripciones de los chamanes, que ven en esta manera de percibir el mundo algo real y útil.

Cuarta atención: el yo y lo otro, una unión paradójica.

Las personas que han experimentado el cuarto modo de atención, regularmente hablan de que el tiempo cambia, y que las cosas adquieren otra claridad. En el cuarto modo de atención todo atañe a estar enlazado. No se trata de un enlace primordial que está relacionado con la atención centrada en los sentidos, sino de un enlace que comunica más allá de los datos sensoriales pero que no es absolutamente abstracto. Una forma de ver esta diferencia puede remitir a la mitología del enlace, que tiene que ver precisamente con el amor.

Entre los griegos el amor era encarnado por dos dioses, que podrían revelar a dos aspectos psíquicos: Eros y Afrodita. De Eros, al que algunos llaman

Fanes se dice que[40] salido del huevo primordial que engendró al mundo, fue el primero de todos los dioses y que sin él ninguno pudo haber nacido. Se le hace contemporáneo de la Madre Tierra y del Tártaro, se dice que no tuvo padre o madre, que encarnaba eternamente a un niño indomable y desnudo que incendiaba de pasión tirando sus flechas doradas sin orden ni concierto, que no había poder que frenara su carrera y sus antojos[41]. Los griegos antiguos lo describían como *ker*, una malicia alada que juzgaban como la vejez y la peste, ya que reconocían que una pasión desenfrenada podía ser tan perjudicial como aquellas; que era la fuente de la locura y podía perturbar el orden social. Su naturaleza irresponsable no le hizo figurar entre la familia gobernante de los doce dioses en el Olimpo.

Cuando se trata líricamente, Eros es travieso, malicioso. Se asocia a diversas formas del amor, desde el incestuoso (que nace de los amores de Zeus, el padre y Afrodita, la hija), hasta el materno, ya que acudía en ayuda de las mujeres en trance de parto[42].

Afrodita no puede asociarse a este desenfreno, no obstante que se reconoce como la diosa del

---

[40] Aristóteles (Metafísica I.4), Hesíodo (Teogonía, 120), Meleagro (Epigramas, 50) y Pausanias (citando a Olen, IX.27.2) Todos ellos basados en el Himno Órfico, que reconoce que la Noche de alas negras (por la que incluso Zeus siente un temor reverente) fue cortejada por el viento y puso un huevo de plata en el corazón de la oscuridad.

[41] Cicerón (Sobre la naturaleza de los dioses III.23), Virgilio (*Ciris*, 134), Plutarco (*Amatorius*, 20, citando a Alceo)

[42] Un título de Artemis, la diosa hija de Zeus que desencadenaba la peste y podía curarla, la que protegía a todos los bebés que amamantan y a los animales pequeños y que las Parcas hicieran patrona del parto, pues su madre Leto la tuvo sin dolores.

deseo. Surgió desnuda de la espuma del mar y surcó las olas hasta encontrar tierra firme, y ahí fue vestida por las estaciones. Su genealogía es diversa, según la fuente mitológica de que se trate, hija del Océano y Tetis o de Zeus y Dione, del Aire y la Tierra. Se asocia con la creación. Su origen sugiere a la antigua diosa Eurínome que surgió desnuda del caos original y bailó sobre las aguas para engendrar al mundo[43], de Afrodita se dice que hace brotar las flores y los árboles por donde pisa.

Afrodita posee un ceñidor mágico que hace que todos los que la vean queden irremediablemente prendados de ella, lo que la hizo meterse en problemas por las constantes y numerosas infidelidades a su marido el herrero cojo Hefesto. Su castigo fue impuesto por Zeus, su padre, pues el ceñidor mágico le hacía tener constantemente deseos de ella, y consistió en enamorarse locamente de Anquises, un mortal troyano del que se desinteresó tras dar a luz al hijo que engendrara con él: Eneas. Cada primavera en Pafos, Afrodita se bañaba en el agua del océano para salir de él renovada y virgen.

Al contrario de Eros, Afrodita no inflama con sus flechas, ella necesita que la vean, hace falta un contacto para que desate la pasión, que no es la de los sentidos salvajes, sino la que establece un vínculo que da a luz. Se ve claramente la diferencia de atributos que reposan en Eros –una pasión violenta- y Afrodita

[43] Los orígenes de esta diosa pueden remontarse a Ishtar o Ashtaroth, adorada en Siria y Palestina, su santuario principal se encuentra en Pafos. Ahí la sacerdotisa principal cada primavera se bañaba ritualmente en el mar para salir renovada, tal y como la diosa Afrodita lo hacía para recuperar su virginidad, para renacer.

–el enamoramiento que crea-. Si uno puya con sus flechas incendiando, la otra enlaza con su ceñidor. El ritual del matrimonio en muchas culturas ciñe a marido y mujer con una cinta o un lazo para formar un vínculo sagrado.

El cuarto modo de atención se relaciona con la posibilidad de enlazarse con el otro y así comunicarse más allá de la comunicación primordial de los sentidos. Afrodita se enamora de todos los dioses, hasta del loco Dionisos para engendrar un monstruo, lo cual nos puede indicar la naturaleza de esta atención, como el centro del ser, a través del cual éste se manifiesta. Es interesante que psíquicamente lo que se encuentra en el centro sea representado por este amor que junta y enlaza, que crea y hace brotar las plantas en la primavera (origen virginal) y no por el amor desenfrenado que inflama que quizás se asocie más a la segunda atención, aquella cuyo centro es lo sensual. Lo que nos lleva a especular que acaso esta atención sea un poderoso lazo que establece en sí mismo al observador que crea[44].

En un sentido físico, los lazos que juntan, que hacen al ser gregario, que establecen la necesidad de la familia y a través de esta al clan y a la sociedad; se ha asociado con el mesencéfalo, que presente en un desarrollo incipiente en las aves, alcanza su mayor desarrollo en los mamíferos, y se ha relacionado la presencia de sus estructuras con capacidades de asociación para la protección de los otros. A través del

[44] Para el enamorado el mundo es el rostro amado y todos los instantes no bastan para saciar su deseo, y cada momento separado del objeto de su amor es como la eternidad, así de relativo es el tiempo en la cuarta atención.

sistema límbico, formado por la amígdala, el hipocampo, hipotálamo (sed, hambre y mantenimiento de la temperatura), hipófisis, tálamo (mensajes de los sentidos, reacción ante percepción de dolor, presión en la piel, etc.), parte superior del proceso reticular y el núcleo caudado. El sistema límbico se le ha relacionado con sentimientos de alegría o tristeza, energía o motivación, además de lazos sociales. A través de la secreción de hormonas la aparición de sentimientos sexuales, emociones, memoria contextual y expresividad inmediata.

El cuarto modo de atención enlaza fuertemente a estas estructuras del mesencéfalo con el neocórtex precisamente a través de las áreas la región posterior superior del lóbulo parietal del cerebro, en el área de Broca y la corteza parietal, a través de la activación de grupos celulares de los que ya se ha hablado en esta primera parte y que son conocidos como neuronas espejo. Parece ser que tras la activación de estos centros de la neo corteza, es que se enlaza la sensación primaria de haber captado el «clima emocional» de una situación (más relacionado con las reacciones a nivel del sistema límbico que son las que materializan a la segunda atención actuando) y con el significado de las primeras impresiones, pero que lejos de una abstracción lingüística o de otro tipo, se traducirían en una propiocepción del otro.

Estas áreas de la corteza, profundamente relacionadas con la cognición de uno mismo como ser independiente de los otros, actuarían a través de estos grupos celulares como un vehículo que traduciría los lazos con los otros a una imagen comprensible de inmediato, es decir, a través de las sensaciones propias. Una madre ve que su hijo se hiere al caer de una

bicicleta y ella misma siente el daño, lo que la hace acercarse y la inclina a socorrerlo, de esa manera se materializan los lazos, a través de las sensaciones. La cuarta atención, lejos de la tercera que revela mundos inconcebibles, que hace entrar al ser en lo imaginario directa y brutalmente, revela al otro creando lazos, incorporándolo, al tiempo que afirma la sensación de separación. Esta atención no está relacionada con ciertos episodios experimentados en la tercera atención de ser uno con el todo, sino de estar enlazado, lo que paradójicamente afirma la certeza de nuestra separatidad. La cuarta atención acepta y hasta ama, porque incorpora, pero en esta incorporación asume al ser como separado de lo otro.

Quinta atención: la puerta de la abstracción simbolizadora.

La quinta atención se relaciona también con el hacer lazos con la otredad, pero como se advierte, crece a cada paso el nivel de abstracción de tal relación, volviéndose menos «sensual», menos «material». La quinta atención puede relacionarse con el universo lingüístico en el que está sumergida la persona. La atención se centra en la palabra y a través de ésta es que se «ve» al mundo, una nota que distingue a las relaciones del ser con el mundo es que cada atención actuaría como un filtro que «dejaría pasar» a la conciencia un conjunto discreto de datos significativos que luego podrían ser calificados como la totalidad, pero que de ninguna manera lo son, pues exhiben sólo un aspecto, una faceta de lo otro.

En el caso de la quinta atención es el lenguaje precisamente el filtro que hace pasar la realidad a la cognición. La construcción lingüística, como veíamos

antes, es una función que integra coordinadamente a diversas áreas cerebrales relacionadas con la producción fonemática, con el reconocimiento de sonidos y con el juicio. En cualquier caso se trata de regiones de la neocorteza que, aún con coordinaciones con regiones del sistema límbico, tal vez a través del afloramiento o la incorporación de emociones, actúa preponderantemente. Se reconoce por los antropólogos al lenguaje como una capacidad superior, y es posible intuir que en tanto éste es más complejo (mayor número de elementos, sintaxis más complejas, referencias más extensas, etc.), mayor es el desarrollo de la inteligencia de la especie que lo produce y utiliza.

N. Chomski (1970), sugiere que el propio lenguaje podría generarse a sí mismo en tanto sus formas sintácticas surgen espontáneamente en el juego de hacer interacciones lingüísticas. Dawkins (1990), por su parte, sostiene la idea de que ciertas unidades mínimas significativas (a las que denomina memes), migrarían de mente en mente en un proceso parecido a la infección, sosteniéndose en ese medio compuesto por innumerables mentes individuales y persistiendo, tal y como los genes orgánicos se sostienen a través de la reproducción.

Estas ideas son interesantes a la luz de la teoría de los sistemas, pues en tanto el automatismo relativo que presentan estas formas del pensamiento, existe evidencia suficiente para sugerir la independencia del lenguaje con respecto a la mente individual. En efecto, como si se tratara de un ente independiente, el lenguaje es producido y amoldado a la situación para luego amoldar, acomodar al pensamiento a unas maneras de actuar frente a la realidad.

Gladwell (2007) relata el caso de un experimento llevado a cabo en la Universidad de Nueva York, en el que se pedía a los estudiantes que ordenaran una lista de palabras revueltas para hacer frases que tuvieran sentido. Subrepticiamente, en cada caso, los investigadores habían introducido solamente palabras relacionadas con un determinado aspecto como vejez, inteligencia, agresividad, amabilidad, etc.

Lo que encontraron en cada caso es que las personas parecían «amoldarse» al significado predominante y parcialmente oculto en la sopa de palabras que les habían presentado y posteriormente al experimento se comportaban como lo indicaba el sentido oculto en el grupo de palabras con el que habían trabajado. Como si de un contexto real se tratara, las personas se amoldaban a él para adaptarse a las circunstancias que les rodeaban. El poder de las palabras luego se probó a través de experimentos similares llevados a cabo en esta universidad, como elevador del rendimiento académico de estudiantes en unos casos o como un factor que influía negativamente en su desempeño escolar.

Por su parte Greenwald, McGee y Schwartz (1998), desarrollaron una prueba que llamaron *Implicit Association Test* (Prueba de Asociación Implícita) en la que pedían a los sujetos que asociaran imágenes o conceptos a unos determinados atributos en un tiempo limitado. A través de la prueba, se dieron cuenta que ciertos conceptos o personajes eran acomodados en ciertas categorías o les eran asignadas ciertas categorías, a pesar de los juicios previos que se hubiera conscientemente formado la persona que realizaba la prueba sobre lo que deberían de ser esos conceptos o imágenes. Cuando se pedía asociar, por

ejemplo, a una persona de raza negra a maldad y una persona de raza blanca a bondad era más rápida (y presumiblemente automática) la asociación que si se invertía la raza y su respectivo atributo. Los psicólogos luego pudieron establecer límites superiores e inferiores para el tiempo de la asociación en cada caso, con lo que dedujeron patrones de preferencias subyacentes a lo que se reconoce conscientemente, que evidentemente eran inducidos en la persona por una cultura dominante en los medios que usaba para informarse y que establecía unos estereotipos (como los relacionados con la raza y el peligro que representa para la propia seguridad), pero que eran catalizados a través de las palabras expuestas.

El substrato subyacente de estas asociaciones entre el lenguaje y nuestra idea del mundo mostró que las preferencias conscientes pueden no estar guiadas por nuestra libertad de pensamiento. Muy al contrario, esta libertad aparente podría estar matizada por todas las experiencias previas que ha vivido la persona y que moldearían sus respuestas automáticas, haciéndolo reaccionar de forma apegada a lo que ha aprendido, a pesar de que ello sea calificado como incorrecto en un nivel consciente por la propia persona.

El lenguaje establece los límites del mundo del hablante (Wittgenstein, 1921), convirtiéndose en todo el mundo del ser civilizado. Acaso el lenguaje sea uno de los constructores más importantes de la imaginación al fijar y dar nombre, al separar en una multiplicidad imponente lo que sólo intuye, como una separación del yo y lo otro, el cuarto modo de atención.

Uno de los aspectos que caracterizan al len-

guaje es su capacidad para autogenerarse, para, a partir de una analogía grosera de un sonido con un objeto a la vez, hacer surgir en apariencia espontáneamente, una serie de abstracciones lingüísticas relacionadas con la analogía primordial, por un proceso bastante misterioso (Jaynes, 1985, 1987). Esta capacidad creativa es lo que subyace a las mitologías del nacimiento de la lengua. El mítico nomoteta, sin otro elemento más que su capacidad para saber los atributos reales de las creaturas, nombra a cada cosa de la creación, establece distinciones y con ello ordena. Los mitos sobre la aparición de este mundo ordenado (Narváez, 2000), suponen a la aparición del lenguaje como un segundo momento de la creación del mundo, que lejos de la creación titánica y sobrehumana que daría forma al paisaje, separando la tierra de las aguas, haciendo surgir la luz y la vida a partir del caos y la oscuridad, asume la tarea de organizar, de establecer un sentido a lo creado[45]. Algunos pueblos indígenas de Norteamérica, sugieren que tras el nombrar a los animales, el héroe formador disipó la niebla original e hizo surgir el mundo tal y como lo conocemos ahora. En la mitología no son los dioses formadores los que crean estas distinciones, sino una segunda generación de dioses, héroes y antepasados, los que reconocen, distinguen y dan claridad al mundo, creándolo por segunda vez.

Entre los antiguos griegos, la tradición esta-

[45] Entre ciertas ramas del judaísmo y del cristianismo se atribuyen grandes poderes al lenguaje hablado, llegando incluso a sostener que tiene éste la capacidad para alterar la realidad material. Según estos creyentes, la recitación de ciertos salmos puede, entre muchas otras cosas, curar enfermedades e incluso influir en el clima, atrayendo la lluvia o alejando las tempestades.

blecía a Hermes, hijo de Zeus con Maya, como el heraldo del Olimpo. Su nacimiento y sus hechos estarían marcados por una chispeante inteligencia y una gran capacidad inventiva que en más de una ocasión sirvieron para engañar a sus hermanos y divertir a su padre por su ingenio. Los atributos de Hermes pueden servir para ilustrar lo que es la quinta atención. La autoexpresión y el crecimiento, que le hizo correr en pos de aventuras cuando, recién nacido, su madre Maya le dio la espalda; la elocuencia a través del habla, que hizo que Hades, el dios primordial confinado por la suerte al Tártaro, lugar de los muertos, le nombrara como el heraldo que con palabras dulces le informara a las personas en trance de morir, su destino.

La creatividad de Hermes siempre fue reconocida entre los dioses del Olimpo, que se maravillaron con sus inventos, pero lo más interesante para esta explicación es su capacidad para mentir (inventar y crear con el lenguaje) y para acomodar los hechos a su favor en los tribunales.

El lenguaje manifiesta la cohesión del grupo, organiza como una red a los individuos, es por lo que se intuye externo, transpersonal. En los mitos y entre los chamanes el lenguaje se revela a quien lo habla, Es así como el nomoteta sabe hablar al nombrar al mundo y en ese nombrar conoce con certeza. Downer (1999), se refiere al caso de un chamán de Madagascar con el que tuvo contacto, que para conocer las propiedades curativas de las plantas que usaba, tenía un trance en el que las plantas le hablaban y le transmitían así sus propiedades medicinales[46]. El conoci-

[46] Briceidee Torres antropóloga de El Colegio de Michoacán,

miento entra en contacto con el que lo busca en esta forma de atención: una de las habilidades que Hermes cambió a Apolo al darle la música de viento fue el don de la adivinación y la profecía.

Y es que el lado oculto de esta atención es el acceso a un estado de revelación auditiva en el que lo que se conoce tiene el carácter de palabras y sonidos que informan. En ciertas ceremonias cristianas la presencia de glosolalia, conocida también como «don de lenguas» (el habla espontánea por parte del participante en la ceremonia de otros idiomas desconocidos por él), es calificado tanto como don de santidad, como la entrada del Espíritu Santo al cuerpo de quien experimenta este estado, o como la entrada de un espíritu maligno en posesión de la persona. En otros casos de trances de este tipo, lo que se experimenta es escuchar o cantar espontáneamente música desconocida o palabras.

El canto del chamán puede estar relacionado con ello, aunque la impresión que me queda de las ceremonias que he presenciado, es que los cantos del chamán son hasta cierto punto deliberados, pero en ocasiones causan en los participantes la entrada a

---

me ha confiado que los curanderos mixtecos de Oaxaca en México, entrenados en el uso de hongos alucinógenos, utilizan este trance para saber con certeza las propiedades de las plantas medicinales que utilizan y para «comunicarse con sus espíritus». Menciona que con posterioridad a haber consumido hongos y ya fuera de sus efectos, los curanderos adquieren el poder de conocer con certeza absoluta las propiedades de las plantas, por una suerte de «diálogo trascendente» con las plantas. bastante lejos de los métodos de ensayo y error que muchos especialistas asimilan como el origen del conocimiento herbolario de este pueblo.

estados de arrobamiento que hacen surgir cantos y movimientos corporales que son aparentemente espontáneos, y en otras ocasiones la presencia espontánea de fenómenos climáticos, como vientos que se desatan o lluvia. Las personas que transitan por un estado de conciencia alterada en la quinta atención lo que informan es el escuchar voces que les indican cómo proceder, que les inquietan e infunden miedo o sonidos que les llenan de gozo. Los chamanes intuyen que estas serían las voces de espíritus guías ayudándoles, con lo que pueden establecer las pautas para el proceder de su pueblo.

El mito tiene la función primera de establecer el orden moral sobre el que se edificarán las leyes, basadas primordialmente en prohibiciones y en sumisiones -tabú y tótem- (Levi Strauss, 1976, Narváez, 2000), pero el mito se instituye a sí mismo en la revelación, haciendo fútil el esfuerzo por comprender la génesis de su función. Jaynes (1985, 1987) sugiere un estado previo a la mente contemporánea en el que en una mente «bicameral» el Yo estaría en apariencia separado de la persona, produciendo una suerte de presencia que guía, que tomaría la apariencia de voces que, como provenientes desde fuera de sí, indicarían a la persona qué hacer, cómo proceder. Con ello, Jaynes llegaría a la revolucionaria declaración de que la esquizofrenia sería un atavismo contemporáneo de la vieja mente dividida que en nuestros antepasados funcionaría como la presencia de voces sobrenaturales que les hablaban.

En estos tiempos, en estados alterados de conciencia, es posible experimentar esta división que tomaría la forma de sonidos externos y sin fuente física aparente que ofrecen información, inquietud y

hasta placer a quien los experimenta[47]. Un aspecto que sobresale de la quinta atención es que dentro de estados alterados de conciencia tiene la apariencia de tratarse de una realidad externa a quien la experimenta, transpersonal, en la que el lenguaje y la música serían como una realidad regida por sí misma, como un universo independiente de la persona.

Hace algún tiempo tuve contacto con un trabajo de Changeux, y Connes (1993), en el que exponían los procesos de creación de su trabajo científico. Sorpresivamente, Connes (el matemático) sugería que la creatividad matemática él la concebía como la exploración de un mundo independiente de él –y por supuesto de la realidad material[48]-. La pro-

[47] Entre los efectos de la *Lophophora Williamsi* está el experimentar una división del sonido que adquiere con ello cualidades espaciales inusitadas. Los que han experimetado con esta planta relatan que las palabras parecen entrar alternadamente por uno u otro oído como si se tratara de susurros dichos al oído, aun que la persona que habla esté realmente lejos de quien escucha. Me he enterado en campo de relatos sobre haber escuchado rumores de la tierra o de las plantas (normalmente inaudibles) que están asociados al consumo de esta planta sagrada de los *wixarika*. Hay reportes de algunos compositores de música que indicarían que estos están escuchando lo que están componiendo antes de ejecutarlo, algunos se refieren a este hecho como si la música llegara a ellos de algún lugar fuera de sí, que el componer una pieza musical se siente como si la «bajaran» de algún secreto lugar externo, en vez de haberla inventado. En este sentido, cuando se compone música, en los momentos álgidos, cuando la persona está entregada al trance musical, suceden verdaderas alucinaciones auditivas y, en ocasiones el desencadenamiento de fenómenos observables en el entorno.

[48] Evidentemente una concepción apoyada en la vasta tradición filosófica engendrada por el idealismo platónico, que surge de la tradición pitagórica, que es a la vez filosófica y mística.

testa de Changeux (el biólogo) y toda su argumentación en contra de esta idea se centraría en tratar de probar que los procesos de pensamiento que conducían a Connes a descubrir nuevos principios y operaciones, no eran más que reacciones neuroquímicas basadas en una estructura neurológica de soporte (en cerebro del matemático), que en todo caso las asunciones de «explorar una realidad más allá del mundo físico», no eran más que ilusiones periféricas al hecho patente de una realidad neurocerebral básica e inaccesible a la conciencia. Realmente de la discusión del biólogo y el matemático no se puede más que tomar partido de uno u otro lado, basado en las convicciones propias; no llegan a una argumentación lo suficientemente fuerte como para desarticular los juicios del otro. Lo que queda claro de estas argumentaciones es que ciertas tradiciones científicas pueden inclinarse sobre la idea de que el conocimiento es inmanente a la persona, mientras otras se inclinan sobre la evidencia de que es la materia el origen de cualquier forma de conocimiento creado concebible. Volveremos a tratar con mayor detalle a estas ideas cuando nos aproximemos al séptimo modo de atención.

De la misma manera que las tradiciones místicas distinguen entre estados de arrobamiento originados en la persona o en una realidad trascendente.

La idea de una mente distribuida, como hemos podido ver hasta ahora, implica que en ciertos niveles lo mental puede desligarse de la noción de un Yo personal, lo que puede interpretarse como la apariencia de una falta de contacto del conocimiento con la realidad física, hasta conectarse con una realidad abstracta, trascendente y externa al yo. A través del

trabajo de campo que he realizado en estos años sostengo la opinión de que una mente distribuida está profundamente implicada con lo que el Yo personal calificaría como externo, como lo otro, hasta el punto de fundirse con lo que podemos considerar como observadores ingenuos como «lo objetivo», influyendo en su devenir, de manera en que para la persona -y a veces en un sentido literal- se crea la realidad a través del deseo, por lo que es difícil sostener que lo imaginario podría interpretarse como un algo trascendente a la realidad. Si la mente distribuida existe en niveles transpersonales, ¿A través de qué parámetros podríamos definir las fronteras de lo subjetivo frente a lo objetivo?

En este mismo sentido de pérdida de relación con lo personal, lo imaginario, como realidad compartida, que se intuye tanto incipiente como institutora de todo lo que es posible concebir, empieza a substituir a la imaginación como acceso a esa otra geografía, extensa e íntima que se abre tras la mirada, revelándose así como transmental, en tanto en un nivel, parece «conectar» las actividades de las mentes individuales y en otro nivel, supera las divisiones que se instituyen entre el sujeto (o el grupo de sujetos) con lo otro no mental; también se revela como prehumana, en tanto punto de partida de la imaginación que inicia en la persona la noción de la diferencia, dualizando al mundo a partir de la angustia por la soledad originaria, imaginación que es en sí lo que habilitaría para ver como lo hace el ser humano y no antes en que un caos oceánico e indiviso reinaba sobre todo lo que puede ser, hasta que surgió la luz, separándose a sí misma del abismo.

La sexta atención: la creación y la mirada.

El sexto modo de atención tiene que ver con la visión, con lo que tiene forma, con lo que es iluminado, con la certeza. Una mitología originaria que surge precisamente de la cosmología científica, lo que actualmente se conoce como el modelo cosmológico estándar, supone que desde el origen del universo, que se concibe según esta visión a parir de una singular gran explosión, hasta aproximadamente 377,000 años de este evento, el universo era una masa que pasó de ser energía pura a materia en estado de plasma, absolutamente oscuro. A esta edad primigenia se le llama la era de la materia, la que fue dejada atrás por la era de la recombinación, pues se supone que antes de esta época, dada su temperatura, el material de los núcleos atómicos en estado de plasma no podía sostener electrones que construyeran átomos neutros con núcleos de hadrones rodeados de los electrones, como los que actualmente constituyen la mayor parte de la materia del universo. A una disminución de la temperatura sobrevino que los iones capturaran a los electrones formando átomos neutralmente cargados. Al final de la recombinación, la mayor parte de los hadrones en el universo estarían rodeados por electrones, lo que permitió a los fotones viajar libremente por el espacio, tras de lo que el universo se volvió transparente. Y se hizo la luz.

En las ceremonias religiosas de los *wishram* y los *thompson*, de lengua *salish*, habitantes indígenas de Norteamérica, cuando se recurre a las deidades primordiales de la época anterior a que la niebla se disipara, como salmones, frutos o raíces comestibles, se suele estar vendado o con los ojos cerrados, no así cuando se trabaja con deidades de la era de la luz,

separadas por su nombre por el advenimiento del disco solar y que existen en la visión.

Es interesante este paso de lo indiferenciado a lo diferenciado, de la oscuridad en la que todo se confunde, a la luz, a través de la que se puede nombrar y con ello establecer distinciones, separar, creando así un mundo dual, inteligible. Los antiguos griegos consideraban que Eurínome -la antigua diosa que surgió desnuda del caos danzando y que separó las aguas del firmamento pariendo al huevo del mundo- hizo lo superior y lo inferior, para situar en el medio al mundo del que brotaron como las flores del campo los primeros hombres. A este mundo que creó la diosa lo rodeó completamente por las aguas del océano[49].

La distinción que engendra en el tiempo mítico la luz, tal vez sea la que hace surgir al cosmos de los chamanes, con una dualidad paradójica en la que los extremos del universo parecen ser dispares y al mismo tiempo lo mismo, y así míticamente uniéndose como la serpiente *ouroboros*[50] que come su propia cola, o como la pareja del emperador y la emperatriz, unidos en una boda sagrada. Es a través de la luz que

[49] Según la leyenda, después de la guerra de los titanes, al derrotar al padre Cronos, sus hijos, Zeus, Poseidón y Hades echaron a la suerte la regencia de estos mundos, a Poseidón le tocó el océano, cosa que le desagradó en extremo, a Hades el tártaro subterráneo y lóbrego, mientras que Zeus se convirtió en regente del Olimpo, todo lo superior.

[50] El uróboros u ouroboros (del griego *ουροβόρος*) era una serpiente o dragón que comía su cola formando un círculo, aparece quizás por primera vez según Alic (1991) en la *Chrysopoeia* (fabricación del oro), un tratado de alquimia del siglo II D. C., que fue escrito por Cleopatra en Alejandría. El dibujo muestra la inscripción en griego εν το παν, (*hen to pan)*: todo es uno.

surgen las distinciones que hacen que el chamán vea los mundos inferiores y los mundos superiores unidos por un eje luminoso, así como rodeados por el océano en el que se agita aún el caos originario.

Aquí el ver del chamán no es muy diferente del ver ordinario, remite a la certeza que da el apartarse y distinguir sin las ambigüedades de si considerar lo que se presenta como parte del cuerpo de uno o como ajeno. En el sexto modo de atención es cada vez más cierto que el mundo está dividido, que la persona y lo otro son cosas que no se pertenecen. En el mito, el nacimiento de la luz y de la visión implica la llegada de un orden regido por reglas claras que relacionan de una manera fija a la diversidad. En la mitología de los *thompson* de Norteamérica, Coyote y Antílope robaron el Disco Solar, con lo que consiguieron para todas las especies que se diferenciaran unas de otras. Este mito luego tiene otras formas entre los antiguos americanos, pero siempre se relaciona con la diferenciación y siempre es el astuto y sociable Coyote el que termina dando su ayuda a la humanidad consiguiendo que todo quede claramente diferenciado. Para los *nez percé*, todas las tribus se originaron cuando Coyote destrozó un monstruo «que tenía en su vientre todos los frutos y las raíces comestibles. Al desmembrarlo y arrojarlo hacia todas las direcciones de la tierra, se originaron todas las personas y los diferentes pueblos» (Narváez, 2000: 59).

En la mitología de los antiguos griegos es Apolo el que conduce el carro del sol, el que trae la luz primordial. Los hechos de este dios hijo de Zeus y Leto implican la derrota de Pitón (la serpiente primordial enemiga de su madre), una deidad que se

puede asociar a lo terráqueo, lo acuático y la conquista de lo masculino sobre lo femenino[51]. Robando así sus atribuciones de profunda sabiduría y substituyéndolas por las leyes. Con esta muerte Apolo toma por la fuerza el santuario de Delfos, edificado en nombre del compañero de la madre tierra Delphinus (Δελφινης, que es el mismo Pitón, Πυθων). Ahí entierra las cenizas de la serpiente en un sarcófago que es de ahí en adelante considerado el *omphalos*, centro de toda la tierra, una costumbre que se perpetuará en la hoguera situada al centro de la casa mediterránea de la que ya se ha hablado antes en este libro y en una parte de la vasija de barro en la que se depositan las teas ardientes y que se asocia a la deidad femenina primordial Aedes en algunas partes del mediterráneo o a la diosa blanca Acacia en otras.

Después del asesinato, Apolo esclaviza a la sacerdotisa (pitonisa) y a través del engaño, consigue del viejo dios Pan el que le enseñe el don de la adivinación. Apolo, así, con su astucia y beligerancia, se apropia de las atribuciones de los antiguos dioses, adaptándolas a la época de la visión y establece la primicia de su dominio al ubicarse en el centro del mundo.

Las mitologías de los dioses solares en todo el mundo si bien guardan diferencias en cuanto a su forma y su trama, tienen elementos comunes: el arribo de la visión implica una nueva época, la derrota de lo arcaico, de todo lo inferior que es asimilado a la materia, a lo sensible, al caos originario. Se

[51] Probablemente una adaptación del mito mesopotámico más antiguo de la lucha primordial de la serpiente colosal Tiamat contra el héroe solar Marduk.

establece como organizador al pensamiento que clasifica, que divide, que da nombres. Se concibe así a esta segunda época como una segunda creación, que al amparo del nombrar, termina por establecer un orden al mundo que ya no es el de las sobrehumanas fuerzas formadoras de la tierra, sino el de la organización que crea unas formas que protegen, es la época luminosa de la cultura civilizada.

Arriba la historia, el orden de los tiempos cambia en uno lineal que substituye al circular de la época del sueño o a los tiempos paralelos y divergentes de los mitos. Pero es la época de la incorporación de todos los prodigios antiguos a lo nuevo, y es así que la sabiduría del pasado penetra en las nuevas formas a la edad de la visión. Las viejas sabidurías se acumulan en la ordenada clasificación que deja ver la luz y con eso cambian. La saga de Apolo remite a su encuentro con las Parcas, Cloto, Láquesis y Atropo, que engendradas en la noche por el viejo dios Erebo, se encargaban de hilar el destino[52]. Para salvar de la muerte a su amigo Admeto, Apolo las emborrachó, burlándose de ellas, arrebatando a estas fuerzas primordiales y ciegas el dominio sobre el porvenir. ¿Cómo se incorporan estas sagas al ámbito de la persona? La visión es en muchos sentidos el atributo central de la construcción de los conocimientos en gran parte de las culturas contemporáneas. Somos

[52] «En la Teogonía de Hesíodo… Tanto las tres Parcas como las tres Hespérides son la triple diosa Luna en su aspecto Mortífero» (Graves, 1987: 39). Una interesante encarnación en oposición de la deidad solar: la luna es considerada en los estudios sobre simbología como un aspecto central de lo femenino, de lo oculto, uno de los componentes a través de los cuales es visible la dualidad.

como los esclavos de un tirano. La visión se alía a una comprensión consciente de lo real, que se concibe como desincorporada del Yo.

El lenguaje que es un importante aliado en el sexto modo de atención, contribuye a sostener la centralidad de lo visual por encima de otras percepciones que son difíciles de disociar de lo corporal, que normalmente remite a la comprensión a la noción de una asociación difusa de los sujetos y los objetos. La visión parece ser el centro de la construcción de una caracterización abstracta del mundo-la persona, que se arma arracimando las viejas sensaciones alrededor de la certeza y asociándolas a las formas. Puede ser que ello llevaría a situar a esta capacidad en lo superior, donde se ubica a lo divino-luminoso, por oposición a lo terráqueo. Una antropomorfización de esta imagen conduce a situar lo espiritual hacia la parte superior del cuerpo: el pecho, la cabeza; y a lo material en su parte inferior, en el abdomen, en los genitales. Cosa que probablemente llevó al filósofo persa y autoproclamado profeta Mani (215-276) a declarar que el camino del espíritu estaba situado en la renuncia a los placeres y a todo lo relacionado con la materia, y que la salvación era sumergirse en el inmaterial y trascendente espíritu. Lo que quizás, animado por la visión que tomara de la comunidad judía ascética de los elcasitas en la que pasó su infancia y juventud, le llevaría a equiparar a la bondad con lo superior y a la maldad con lo inferior.

Es interesante este paso, pues en el caso de Mani, conduce a la conclusión inevitable de que lo malo y lo bueno, como lo superior y lo inferior en el propio cuerpo (pensamiento y sensaciones), están inextricablemente unidos. De ahí a que se considere

que el cosmos está compuesto por una dualidad de fuerzas en oposición que serían de la misma magnitud pero contrarias, hay un paso muy natural.

El formular que el mundo estaría dividido por la bondad y la maldad como fuerzas opuestas pero inseparables, desde luego que no es una idea de los maniqueístas. Ya Zoroastro, que las vagas fuentes sobre su origen lo sitúan en Persia, Afganistán o Kazajistán entre el primer milenio y el siglo VI A.C., habría declarado que la bondad y la maldad debían asociarse a las deidades, con lo que en aquellos tiempos actualizó las revolucionarias ideas del faraón egipcio Akhenatón, declarando a la deidad de los mazdeístas, Ahura Mazda (el creador de todo, lo que representa a la bondad), como única, eterna, luminosa sin forma, pero reconociendo la existencia en oposición de toda una legión de maldad representada por demonios y comandada por el terrible Ahrimán, considerado hermano gemelo del espíritu santo[53].

El paso desde la estructura antropomorfa de esta idea religiosa centrada en la oposición dual, a equipararla con la estructura del mundo vista desde una antigüedad que se pierde en el tiempo por los

[53] Más tarde el judaísmo, quizás a raíz de la cautividad babilónica, caracterizaría a Ahura como un demonio. La mitología persa considera que el principio cósmico del mal, el corruptor del fuego perfecto de Ahura Mazda, Ahrimán, también conocido como Angra Mainyu, será al final de los tiempos derrotado por Spenta Mainyu, con la resurrección de los muertos. Zoroastro, tal vez tomando estas antiguas leyendas, infirió que Angra Mainyu y Spenta Mainyu representaban una oposición de creación y destrucción que se daba en el seno de Ahura el eterno, con lo que se puede especular que en el zoroatrianismo, la dualidad sería solamente un estado de la totalidad eterna y no su naturaleza esencial como afirmaría el maniqueísmo.

chamanes y los místicos, sería una revolución para los pensamientos y los sentimientos religiosos, pues implicó darle una geografía al bien y al mal, poder situar al averno y al paraíso, lograr la certeza de la lejanía de éstos con respecto al mundo de los hombres. Dante (1265-1321), en La Divina Comedia, es llevado por el horror, la desesperanza y la soledad a las puertas del infierno, que sitúa fuera del camino recto que ha perdido, en la oscuridad del bosque a la orilla de un monte. El paso por los reinos sobrenaturales en la obra del poeta italiano, establecen una clara oposición entre la oscuridad subterránea, cavernosa y del dolor del infierno, con la bienaventuranza del paraíso en lo aéreo y luminoso.

Visto desde el sexto modo de atención, el situar establece a la dualidad, pues la persona imaginante se sitúa en el otro extremo de lo que observa. Lo que hace el construir una oposición polar con lo otro, es hacer germinar la multiplicidad. Es interesante la «visualidad» que se deriva de las impresiones táctiles, que poseen una continuidad intrínseca, con lo que hasta el aire y su tibieza es continuo a las formas de las cosas que se sienten con la piel; mientras que en lo visual hay elementos que por reducción deben desaparecer o pasar a formar parte de una categoría aparte, discriminándose a ser el fondo que acoge y rodea a las formas.

En la sexta atención, caracterizar y aislar es el comienzo de la percepción. El inicio de la percepción visual en las personas ciegas de nacimiento, es en ocasiones descrito por éstas como un horroroso espectáculo de manchas luminosas incomprensibles que se presentan como torbellinos ante la mirada perpleja (Gardner, 1987, Bohm y Peat, 1988). No es

hasta que el que ha recuperado la vista empieza a entender, que el mirar tiene sentido y se sabe que las manchas representan cosas que ya se conocían por su olor o su forma táctil. Por lo que es posible pensar que la sexta atención está asida a la abstracción, al pensamiento, casi polarmente opuesta a la intuición inmediata y brutal del primer modo de atención que ya hemos descrito, por lo que en oposición a esta atención primitiva, en la sexta, el flujo del tiempo se describe más sujeto al pensamiento, que a los acontecimientos y es descrito comparativamente como más lento.

Además, las cosas adquieren un matiz diferente, menos detallado y luminoso que como se presentan en el primer modo de atención, de manera que si las cosas se organizan a través de la comprensión, éstas serán difusas al pensamiento, poco detalladas y «claras». Cuando se proyecta un diseño en la mente, la medida de su «claridad» tiene más que ver que con la comprensión, con el emocionarse en la contemplación, con vivir sensualmente las formas físicas. La visión en la imaginación parece «aclararse» y detallarse conforme se involucra más lo emocional y lo corporal en la visualización, es muy difícil caracterizar a este involucrarse, pues se trata tanto de experimentar sensaciones corporales específicas como hormigueos en ciertas partes del cuerpo, el «saltar de gusto» de algunas partes del cuerpo, como cosas más abstractas como placer por ver, miedo, amor, etc.

Es así que el involucrarse con la observación desde una perspectiva de totalidad corporal y emocional, parece ayudar a que ésta sea mejor. El mito entonces empieza a aclararse: cuando el dios solar Apolo se apoderó de las facultades de los dioses más

antiguos, quizás lo que hacía era incorporar a una nueva manera de percibir, los viejos y sabios modos atados a las percepciones primitivas del cuerpo. Pero reclamó para sí ser el hijo dilecto, el centro y administrador de la visión[54].

Algunos datos tomados en estudios de campo sobre el uso de plantas sagradas, sugieren que durante las ceremonias religiosas, la visualidad es «cruzada» por otras formas perceptuales, manifestándose como formas visuales que deforman a las percepciones ordinarias, lo que luego es calificado como la extraordinaria presencia de la visión sagrada. La intuición o percepción de los sentimientos de otra persona, por ejemplo, pueden verse como una deformación de su rostro o de su cuerpo, que puede incluso manifestarse como un animal; el calor puede tomar la forma de luz visible en manchones, las sensaciones táctiles pueden ampliar la agudeza de la visión hasta niveles no ordinarios para quien experimenta los efectos de la planta, se ha reportado también cómo las introspecciones parecen exteriorizarse transformándose en algo visible y sorprendente, pues la propiocepción, volcada al exterior se convierte en formas geométri-

[54] Lo que hace que ahora veamos a esta facultad como «usurpadora». La saga Apolo apropiándose de los títulos de los viejos dioses, puede relacionarse con una historia babilónica más antigua «Marduk, el dios babilonio de ciudad, termina venciendo a la diosa en la persona de Tiamat, la sierpe marina; y luego se anuncia con descaro que él y nadie más, creó las hierbas, las tierras, los ríos, los animales, las aves y la humanidad… La transición del matriarcado al patriarcado parece haberse realizado en Mesopotamia, como en otras partes, mediante la rebelión del consorte de la Reina, en quien había delegado el poder ejecutivo permitiéndole que adoptase su nombre, sus vestiduras y sus instrumentos sagrados» (Graves, 1987: 39-40).

cas extrañas que el que ha ingerido la planta observa de una forma similar a su visión ordinaria, se han reportado estados de éxtasis en los que surgen emociones de gratitud, de felicidad, de terror incontrolable, entre muchas experiencias. Según la literatura (Castaneda, 1974; Heffern, 1974; Schultes y Hofmann, 1993; Strassman, 2001; Drouot, 2001) y de acuerdo con la opinión de chamanes con los que he tenido contacto, las experiencias con plantas sagradas serían tan personales, que cada uno de los que las consumen pasarían por experiencias totalmente diferentes.

El *maarakame* Don Jesús de la Cruz me ha informado que la ingesta ceremonial de la *Lophophora williamsii* provoca en quien lo hace el ver «como una película de cine» frente a sus ojos despiertos, lo que he interpretado como la percepción visual de sucesos extraordinarios o de mundos inconcebibles junto a la realidad ordinaria, que amplía las visiones del vidente estando en conciencia hasta poderse equiparar aproximadamente a las del estado onírico, pero con la presencia de su centro consciente mientras transcurre la experiencia.

Modernas teorías sobre la neuroquímica cerebral sugieren que una importante privación del sueño provocaría la súbita secreción de dimetil triptamina (DMT), una sustancia psicoactiva que se supone es generada en pequeñas cantidades en la glándula pineal en el cerebro y que en su metabolismo provoca la aparición de alucinaciones visuales muy poderosas, con lo que ante la visión consciente se proyectarían imágenes fantásticas. Tal sustancia podría estar relacionada con el sueño con imágenes pues pruebas de laboratorio han demostrado que la secreción de DMT

sucede cuando la luz disminuye en cantidad, lo que podría ser el vehículo para que el cerebro experimentara la percepción en ausencia de visión ocular de imágenes, situaciones y personajes parecidas a la de que se estuviera teniendo en una experiencia visual ocular (Strassman, 2001). Aunque hay que decir que aún ahora existen serias controversias con estas ideas.

Se ha descubierto la presencia de DMT en ciertas plantas utilizadas por chamanes, como la *Mimosa Hostilis* y la *Psychotria Viridis*, que podrían ser el vehículo químico que alteraría al cerebro del participante, para ampliar la visión en sus ceremonias religiosas. No obstante que de acuerdo con lo que he podido observar, y por los testimonios de chamanes, la ingesta de estas plantas no es un requisito obligatorio para que se presenten las visiones que caracterizan el estado alterado de conciencia propio del sexto modo de atención, caracterizado por un predominio de lo visual. A través de ciertos estados meditativos es posible desarrollar capacidades con las que se experimentan episodios con el predominio de imágenes visuales interiores no ordinarias en ausencia del uso de sustancias psicoactivas.

Ciertas prácticas guiadas se supone que son capaces de habilitar a las personas para lo que se conoce como «visión remota», que es la capacidad para ver algo que está fuera del alcance de la percepción ordinaria. En este estado, quien lo experimenta reporta ser testigo, «como al estar viendo una película en el cine», de escenas que ocurren, han ocurrido u ocurrirán. La profundidad emocional de tales imágenes y «cierta cualidad difícil de describir en la luz de la escena» informan al vidente sobre la veracidad de lo que se presencia, frente a lo que podría ser solamente

producto del juego libre y autónomo de la imaginación.

Ocurre, según el testimonio de quienes han experimentado con estas técnicas y a través de las experiencias narradas por chamanes, la fusión de fugaces imágenes que parecen pasar frente a los ojos a una gran velocidad (lo que las hace diferentes de las imágenes oníricas que son descritas por el soñante como «en inmersión»), con sensaciones corporales específicas y que soportan el significado de lo que se ha visto, que dan certeza al que las presencia. Si tales imágenes se presentaran desconectadas de lo cenestésico, es probable que despertaran dudas sobre su veracidad, lo que no ocurre con las percepciones más asociadas a sensaciones.

Las personas que han atravesado por estos estados usando técnicas de meditación para la visualización remota, sostienen regularmente que las imágenes que aparecen en su mente fugazmente, son «interferidas» por las de su memoria, lo que hace difícil con la pura imagen, decidir si lo que están viendo es lo otro o un contenido de la propia memoria del que está visualizando. Se ve, por ejemplo un piano y de pronto sobre esta imagen se superpone la de un piano conocido por el vidente. Lo que han dicho que hacen estos practicantes, es dejar pasar las imágenes en sucesión encadenándolas a sensaciones cenestésicas que aparecen dándoles certeza de la visión o simplemente validando lo que sucede. Los practicantes insisten en que en la profundidad del estado meditativo, cuando se ha aquietado el «ruido cotidiano» de la mente consciente, la certeza crece notablemente sobre el origen de las imágenes y ellos validan todo lo que aparezca. Lo sorprendente de estas técnicas es

que usadas por personas capaces, producen resultados que son certificados por otros videntes independientes, por la propia realidad objetiva o por testigos neutros. A través del uso de estas técnicas se ha reportado que se puede llegar a visualizaciones muy detalladas de la escena o acontecimiento buscado[55] sobre esta capacidad se ahondará en la segunda parte de este libro.

Es posible plantear que capacidades similares a los extraordinarios estados por los que los chamanes, místicos o videntes pasan a través de sus viajes, están presentes durante la creación artística. Marc Chagall, el gran pintor judío francés, cuando se le pidió su opinión sobre lo que podría ser la función del artista en la sociedad, reflexionó que, absolutamente fuera de cubrir necesidades básicas, como alimentarse o vestirse, el artista sería como una antena que captaría el estado de las cosas por venir. En este sentido, vale decir que la labor del artista es como ayudar a ver a los demás. Por supuesto que no en menoscabo de las habilidades de cada uno, sino como visionario, ofreciendo un adelanto de las cosas que pueden ser y exteriorizándolo a través de representaciones. Tal función, en algunas comunidades, es la que tiene el chamán, que a través de su visión conduce a su pueblo.

La séptima atención: un universo de símbolos.

Si la abstracción que ofrece el predominio de lo lingüístico y de lo visual provocan una sofistica-

[55] Personas con esta clase de capacidades son reclutadas actualmente por la policía de algunos países para la investigación criminalística o por servicios de inteligencia de algunos ejércitos.

ción cognitiva por la creación de categorías que dividen al observador de lo observado, limitándolo y limitando al mundo a una colección de objetos, no dejan de alguna manera de tener relación, a través del espejo que es el mundo y que al mismo tiempo es el observador, con lo que se considera la realidad objetiva. Las evidencias de campo sugieren que el séptimo modo de atención penetra aún más en la abstracción.

Una creencia muy antigua que probablemente tenga su origen en la filosofía de los pueblos de India, sostiene que el mundo como lo conocemos es una fugaz apariencia, es el sueño del antiguo dios Vishnú del cual surgen todas las formas, que tras las apariencias yace una realidad que no es de formas sino la de los pensamientos puros. Estos pueblos vieron que en el sueño del dios emanan las formas del mundo y de todos los universos en edades de creación y destrucción relacionadas con su sueño y su despertar o con su aliento. La refulgente luz creadora que emana de él, Brahman, inunda todo, manifestándose en las formas que se han «precipitado» desde lo divino, que algunas tradiciones hinduistas consideran algo sin relación con cualquier forma conocida o en sí de una naturaleza incognoscible, pero que puede ser alcanzado a través de ciertas prácticas que conducen a la iluminación.

Los pitagóricos en la antigua Grecia, una secta dedicada al estudio de la filosofía, la música, la astronomía, entre otras ciencias, sobre la base del conocimiento matemático; posiblemente fundada por el filósofo presocrático Pitágoras en el siglo VI A.C., consideraban que toda la realidad de las cosas sensibles era una cobertura de una realidad que las trascendía y que era de naturaleza abstracta. Creían que

en el conocimiento de los números se encontraba escondido lo real absoluto. Se cree que Pitágoras tuvo una educación que lo hizo conocer la filosofía y mística egipcia de origen en el mítico Toth (o Theuth y que entre los pueblos helénicos sería conocido como Hermes Trismegisto[56]), profundamente interesada en el estudio de la geometría -que combinaban con prácticas mágicas- ciencia que además consideraban el origen de todo el mundo sensible; además de haberse instruido en las prácticas místicas y religiosas de los persas, donde se especula pudo haber tenido contacto con Zoroastro; con los caldeos, que mostrarían a Pitágoras lo relacionado con los cálculos astronómicos y con los fenicios, de quienes se instruiría en aritmética.

Estos conocimientos es probable que condujesen a los pitagóricos a suponer que el origen de todo el mundo sensible se encontraba en primera instancia en los números, surgidos de la dualidad primordial[57], que informando la posición de sí mismos como puntos inmóviles en lo absoluto, produjeron las líneas y estas engendraron a los planos, los planos darían paso a los sólidos y éstos se convertirían en los cuerpos sensibles, que en primera instancia serían los elementos: fuego, aire, agua y tierra, que combinándose y transformándose unos en otros con-

[56] «La introducción del *Corpus Hermeticum*… [escrita por Ficino]… se produce bajo signo egipcio, porque sabiduría egipcia es la de Hermes Trismegisto» (Eco, 1994: 127).

[57] Como Anaximandro, Pitágoras sostenía que todo provenía de lo ilimitado, que éste suponía como una mónada. Pitágoras especuló que lo ilimitado engendró en sí el propio concepto de límite. Es posible plantear que esto le llevaría a intuir una dualidad primordial, que luego engendraría al número.

cebirían un universo animado, inteligente y esférico, con la tierra en el centro[58]. Aristóteles, al explicar la filosofía de los pitagóricos expuso que aquellos consideraron al número el origen de todo, mucho más que el agua o el fuego, por su capacidad de determinar orden, proporción y armonía. Es así que el estudio de la música fue para los pitagóricos un asunto importante, pues en ella era más que visible la unión de la proporción geométrica con la armonía de los sonidos; la música en sí les llevaría a especular que en tanto existe una armonía evidente en los sonidos de un instrumento musical, debería existir una en el cosmos entero, que concebían armado a través de exactas series de números dispuestos de manera tal que resonaban unos en otros en una armonía per-

[58] Si bien esta imagen se sostuvo hasta el modelo cosmológico de Claudio Ptolomeo (c. 100- c. 170) que en el Almagesto realizó cálculos muy precisos de los movimientos de los cuerpos celestes considerando la tierra en el centro del universo, y por este trabajo penetraría en la edad media y el renacimiento europeos hasta los trabajos astronómicos de Nicolás Copérnico que demostraron que la tierra no está en el centro del universo, la discusión de la redondez de la tierra no quedó fuera de la palestra durante todo este tiempo. Eratóstenes (276 A.C. - 194 A.C.) que demostró la redondez de la tierra, lo hizo empíricamente, midiendo la longitud de la sombra de un obelisco en el día más largo y la entrada de la luz del sol a un pozo de agua situados al norte y al sur uno del otro, y comparándolas; con lo que pudo calcular con una precisión asombrosa las medidas de la tierra. Los pitagóricos, alejados del espíritu empirista de este filósofo alejandrino, por su parte, dedujeron que la tierra era redonda a partir de la naturaleza mística de su origen en los objetos matemáticos; con lo que es posible suponer que si las matemáticas eran usadas como un instrumento para medir la realidad por Eratóstenes, para aquellos más bien serían como una *ars adivinatoria.*

fecta; lo que les llevaría un paso más allá, a encontrar que esa armonía y sus resonancias numéricas eran en sí el logos subyacente a un universo consciente. Lo sensible, según esta visión, estaría constituido por una realidad matemática que poseería un estatus mayor por su cualidad generativa, su inmutabilidad y su exactitud.

Es posible encontrar estas ideas desarrolladas en los trabajos de otros filósofos posteriores a Pitágoras, como Platón, el discípulo de Sócrates, del que se sospecha haya pertenecido a la secta de los pitagóricos, que en la fábula de la caverna del diálogo La República, sitúa a Glauco y Sócrates discutiendo sobre la naturaleza de las sombras proyectadas al interior de la caverna. En la fábula, queda expresada una de las mayores ideas de Platón: de que tras la realidad sensible –débiles, fugaces e inmateriales sombras- se alza la luminosa realidad de las esencias, que concibe como ideas puras que se relacionan con las cosas a través de la proyección de sus cualidades inmutables y que sitúa en un *topos uranos* (lugar celeste). Es interesante esta idea de Platón, pues concibe el paso desde la observación al conocimiento de la esencia de lo observado como un proceso de elevación (ἀναγωγή). Esta concepción llevaría a la hermenéutica a un desarrollo ulterior importante, pues sentaría las bases para que algunos filósofos cristianos superaran la literalidad de los textos y tuvieran acceso a través de éstos a la esfera divina por el camino de una interpretación que supera lo sensible y descubre la esencia trascendente en el texto sagrado. Una idea que como veremos fue muy desarrollada por algunos pensadores místicos judíos.

Las ideas de los pitagóricos, de Platón y de

los neoplatónicos, han sido históricamente de una gran influencia en el desarrollo del pensamiento occidental. Penetran en la actualidad hasta las concepciones de importantes científicos. Alain Connes, galardonado con la medalla Fields de matemáticas en 1982, concibe a su propia investigación como una exploración de una realidad trascendente a la cual se tiene acceso a través de una inteligencia intencionada que podría existir en otras creaturas del universo:

> «Por una parte, existe una realidad matemática bruta e inmutable, independiente del hombre; por otra, sólo la percibimos a través de nuestro cerebro, al precio, como decía Valéry, de una rara mezcla de concentración y deseo. Yo disocio la realidad matemática del utensilio que tenemos para explorarla, y admito que el cerebro es un utensilio de investigación material que no tiene nada de divino, que no debe nada a ningún tipo de trascendencia. […] Cuando hablo de la existencia independiente de la realidad matemática, no la localizo en absoluto en la realidad física […] Pienso que el matemático desarrolla un sentido, que no puede reducirse a la vista, el oído y el tacto que le permite percibir una realidad igualmente constringente, pero mucho más estable que la realidad física, ya que no está localizada en el espacio-tiempo. Cuando se desplaza por el territorio de las matemáticas, el matemático percibe poco a poco los contornos y la estructura increíblemente rica del mundo matemático. Desarrolla progresivamente una sensibilidad al concepto de simplicidad que le da acceso a nuevas regiones del paisaje matemático» (Changeux, Connes, 1993: 33- 34).

La idea de la trascendencia se encuentra en el

corazón del séptimo modo de atención, que se entrega a la evidencia de un paisaje poblado por símbolos. Algunas ramas del misticismo judeocristiano, musulmán y del budismo, muy particularmente aunque no exclusivamente, conciben que el contacto con lo divino tendría lugar a través de prácticas de elevación del ser por encima de la realidad sensible, hacia esferas cuya naturaleza sería la de los símbolos a través de los cuales la divinidad crearía el cosmos entero a partir de sí mismo o hacia los mundos que trascienden a la esfera de los hombres vivientes y por las que se tiene que pasar en el trance de la muerte (bardos) y que son los lugares en los que habitan los espíritus superiores.

En la cultura judía se han desarrollado tradiciones que consideran que tras el velo de la realidad sensible estaría una realidad profunda de naturaleza simbólica. La Cábala[59] tiene que ver con la tradición del comentario sobre la Torá (los libros del Pentateuco) y con la tradición interpretativa rabínica representada por el Talmud. Según los cabalistas, la Torá eterna fue escrita con fuego negro sobre fuego blanco por Dios antes de la creación y fue entregada por Él mismo a los ángeles.

El libro sagrado inicialmente sería una colección de letras que adquirieron una disposición específica tras el pecado de Adán, así que el texto sagrado

[59] Cábala es una palabra castellanizada del hebreo קַבָּלָה (que se pronuncia como «*kabalah*»). Según Eco (1994), podría traducirse como «tradición», pero también puede traducirse literalmente como «recibo», «*kabalat Shabat*» sería «recibimiento del *Shabat*», así que la locución puede relacionársele como recibimiento, en este caso de la sabiduría de Dios, más que con tradición (*masoret*) como afirma el filósofo y literato italiano.

será tomado como un punto de partida para el cabalista, que intentará extraer de aquel el significado profundo que le pondrá en contacto con la Torá eterna. Según los cabalistas, en el principio Dios contrajo su luz infinita creando diez u once emanaciones que crearon las Sefirá que son los aspectos objetivos del mundo o con los que Dios se expande desde su unidad hacia la multiplicidad del universo. Los cabalistas idearon formas de unir los Sefirá por vías subjetivas específicas[60] que arman diagramas del desarrollo de la persona en su acercamiento a Dios. La expresión de estos caminos constituye lo que se conoce como «Árbol de la Vida», que han sido diagramados por los cabalistas utilizando una planificación geométrica deliberada.

El cabalista, para extraer del texto sagrado el conocimiento verdadero, lo considera como el repositorio de realidades místicas y metafísicas y ha de ser leído en cuatro sentidos: literario, alegórico-filosófico, místico y hermenéutico, pero no está interesado (como el exégeta cristiano) en la restauración exacta del texto histórico, sino que usa al texto como el vehículo para llegar más allá, a veces diseccionándolo y cambiando su sentido literal. Las técnicas de trabajo que luego derivaron en tradiciones son conocidas como *notaricón*, *temurá* y *gematrya*.

El *notaricón* es el arte del acróstico, que sirve

[60] Existe la idea de que las Sefirá pueden compararse con las hipóstasis de Dios, en el sentido usado por Plotino y los teólogos y aceptado por los primeros Padres de la Iglesia Cristiana, que revelaban el ser verdadero de la divinidad tras sus manifestaciones. Esto podría interpretarse como la existencia de elementos comunes entre la hermenéutica cristiana, el gnosticismo y la filosofía neoplatónica, con la tradición cabalística.

para cifrar y descifrar un texto a partir de las iniciales de las palabras de éste. La *gematrya* es el descifra-miento de las claves numéricas ocultas por la permutación de las letras del texto sagrado por los números a que corresponden en el alfabeto hebreo. Mientras que la *temurá* es la técnica del anagrama, es decir de la permutación de letras para obtener otras palabras ocultas en el texto. Algunos cabalistas suponen que la *temurá* es el procedimiento con el que Dios creó al mundo en su multiplicidad. Esta creación tiene según esta tradición, treinta y dos vías que son las 10 Sefirá y las 22 letras del alfabeto hebreo que representan aspectos de Dios.

La *temurá* lleva a sus practicantes dedicados a experimentar éxtasis místicos. El filósofo y místico Abraham Abulafia (1240- 1291?) que experimentó episodios de éxtasis místicos a partir de 1270, daba instrucciones al practicante para tomar un nombre sagrado y combinarlo de todas las formas posibles, con lo que empezaba el trabajo extático, recomendando:

> «muévelo y hazlo girar como si fuese una rueda, hacia adelante y hacia atrás, como un rodillo, y no lo dejes reposar, pero cuando veas que su materia adquiere fuerza a causa del gran movimiento, a causa del temor de confusión de tu imaginación y del vértigo de tus pensamientos, y cuando dejes que se detenga, dirígete a él e interrógalo, y no lo sueltes hasta que obtengas de él una palabra de sabiduría. Y después pasa al segundo nombre, Adonai, y pregúntale por su fundamento, y él te revelará su secreto... Después combina ambos nombres, y estúdialos, e interrógalos, y te revelarán los secretos de la sabiduría»

(A. Abulafia, *khayye hanefesh*, citado en Eco, 1994: 37).

Al pasar por estas prácticas, el cabalista experimenta con la respiración, estableciendo pautas rítmicas al ir pasando por las palabras con las que Dios ha creado al mundo y con los símbolos de estos sonidos sagrados, con lo que «sale del tiempo» e ingresa a un estado de conciencia de una alta concentración en la realidad trascendente a la que ha accedido y una «desconexión» con la realidad sensible.

La práctica de la *temurá* implica un estado de conciencia en el que se accede a una realidad diferente de la que se experimenta con los sentidos, para la que los matemáticos desde hace milenios advierten que el razonamiento abstracto sería el único órgano sensorial que podría utilizarse, pero en la *temurá*, además hay una exaltación mística, una elevación que vuelca al practicante hacia lo que se concibe como la única realidad verdadera, lo objetivo y lo subjetivo se funden en un estado profundamente emocional, donde lo que está en juego es moverse entre los nombres y los símbolos de Dios y sus palabras de creación -la realidad última-, a través de caminos subjetivos específicos: las vías de relación del adepto con lo divino, que son por definición personales y singularísimas.

Hay en estas y otras prácticas la noción de una elevación de la persona, de un acceso a una realidad trascendente, así como de un descenso de lo divino hacia la persona, que así, queda convertida en un canal de lo divino hacia lo terreno.

La práctica del *Reiki* (レイキ), una técnica probablemente de origen tibetano que fue redescu-

bierta por el monje japonés Mikao Usui a principios del siglo XX, presenta justamente la imagen de que es la persona el vehículo de la energía curativa que pasa a través de él hacia el paciente o de que el practicante de esta técnica es un canal que es dirigido por entidades intermedias entre Dios y los hombres y que llevan la energía de la divinidad hacia el paciente para curarlo (Miles y True, 2003; Nemri, 2004; Griffin, 2009; Quest, 2011).

La iluminación de Mikao Usui sucedió, según los testimonios recogidos por sus adeptos y narrados por él, estando en un retiro buscando alcanzar *sartori* en el monte Kurama de Kioto. Después de días de meditación, se presentaron ante él o descendieron sobre él, unos símbolos sagrados que serían los vehículos para la curación del cuerpo y del espíritu. Usui, con trabajos bajó del monte, e infortunadamente se cayó, lesionándose seriamente, por lo que estando lejos de cualquier ayuda, no tuvo más que confiar en la visión que había tenido sumergido en el *sartori*; la tradición cuenta que al meditar en los símbolos sagrados y aplicar sus manos a las zonas lesionadas, su curación fue milagrosa, lo que reafirmó en él la confianza en el sistema que habría llegado a él en la iluminación meditativa.

El séptimo modo de atención supone que se tenga acceso a una realidad no sensible. Según testimonios de quienes han atravesado por situaciones como las que describimos antes, se perciben efectos corporales muy específicos como hormigueo en la coronilla (a veces como prurito); sensaciones de calor en el centro de las palmas de las manos o en las puntas de los dedos, que son percibidas por el meditador y por las personas que tienen contacto con sus ma-

nos, la sensación de una vibración cálida que baja por la coronilla e ingresa al cuerpo suavizando las sensaciones externas y llenándolo de paz. Investigadores de la salud han reportado que estos efectos sentidos, son acompañados por cambios importantes en el sistema nervioso autónomo, que han sido medidos como disminuciones de la presión sanguínea, del ritmo cardíaco; cambios en la conductividad eléctrica de la piel, cambios en la temperatura de la piel en zonas bien localizadas; cambios bioquímicos en factores relacionados con el sistema inmune de la persona, cambios psíquicos que impactan en la sensación de estrés, entre otros efectos (Wind y Enfebretson, 2001; Mackay, Hansen y McFarlane, 2004)[61].

Las personas que han pasado por experiencias en el séptimo modo de atención se refieren a la percepción de rejillas luminosas que cubren grandes zonas del cielo o la percepción de formas geométricas complejas; un éxtasis en este modo de atención suele estar asociado a experiencias de viaje, al desprendimiento del cuerpo físico, a ser visitado por presencias que ofrecen información o consejos, a recibir informaciones abstractas o músicas descono-

[61] Estos efectos se han detectado en organismos no humanos sometidos a terapias como las que se señalan. Rubick, Brooks y Schwartz (2006) reportan que cultivos bacterianos tuvieron un significativo impacto en su crecimiento tras ser tratados con terapia *Reiki*. En un experimento similar realizado con el fin de eliminar el efecto placebo que podría estar asociado a esta práctica, Baldwin, Wagers y Schwartz (2008) reportan datos sobre la disminución de la presión sanguínea y la reducción del ritmo cardiaco en ratas de laboratorio previamente sometidas a estrés, después de haber sido tratadas mediante *Reiki*.

cidas por el que atraviesa la experiencia, en forma instantánea (lo que deja la sensación de que hubieran «llegado» de algún sitio ajeno a la persona). Este modo de atención está fuertemente asociado a los éxtasis proféticos, lo cual en no pocas ocasiones se ha ligado a episodios alucinatorios patológicos (Jaynes, 1985, 1987).

Aunque en las experiencias que hemos descrito antes, ya sea las ligadas a las prácticas religiosas de las culturas tradicionales o a las que tienen lugar en hospitales y consultorios, los sujetos suelen mantener un alto grado de dominio durante las experiencias extáticas –lo que las hace diferentes de los episodios alucinatorios patológicos- y salen de éstas la mayor parte de las veces fortalecidos. Lo que queda manifiesto en las implicaciones del uso de estas técnicas y la auto curación.

Las personas que atraviesan por experiencias de este tipo aseguran que sus acciones se proyectan efectivamente a distancia sobre otras personas, seres vivos o sobre objetos. Experiencias científicas al respecto sugieren una correlación positiva entre la oración intencionada y el éxito de la curación (Benson et al., 2006; Brown et al., 2010). Así que el séptimo modo de atención implica no sólo que esté presente la noción de aprehender una forma trascendente de la realidad, sino la certeza de que se pueden provocar cambios en la realidad concreta por una acción no física y en ocasiones remota[62].

[62] Como hemos podido ver antes, cuando se trató acerca de la aparente sincronización secuencial que tiene lugar entre la voluntad y la respuesta del sistema nervioso central, las maneras en que se incorpora este modo de atención nos hace pensar que

Una nota que sobresale del séptimo modo de atención, es su relación tanto con la idea de trascendencia espiritual como con la abstracción del pensamiento racional. Ambos extremos parecen estar, en este modo de atención, profundamente implicados. Los pitagóricos tenían como norma de vida el estar en permanente entusiasmo cuando debatían sobre cuestiones filosóficas o cuando estaban en contemplación. Cuando se toma en su sentido original el término, que proviene de la locución griega ενθουσιασμός (*enthousiasmus*) y esta a su vez de ενθουσ (*enthous* o *entheos*), se entiende que su sentido era «tener a dios dentro» (*en*+*theos*). Lo que probablemente les haría estar en un permanente estado de arrobamiento.

El séptimo modo de atención implica para el que lo experimenta la sensación de «desprenderse del mundo», lo que tanto implica el estar «por encima» del cuerpo, como la experiencia introspectiva de desplazamientos inconcebibles en el ámbito de lo físico. Esto puede relacionar a este modo de atención con las vivencias oníricas, especialmente las que se experimentan durante sueños lúcidos o lo que es conocido entre los chamanes como ensoñar.

La atención y lo imaginario: la luz de la totalidad en un orden natural.

La idea de una mente distribuida implica que la localización de funciones cognitivas en la actividad eléctrica y bioquímica del cerebro se relaciona sisté-

esté relacionado especialmente (aunque por supuesto que no exclusivamente) con la región cerebral conocida como corteza motriz suplementaria.

micamente con la actividad de otros estratos de la persona que pueden no estar localizados en la parte física de ésta, de modo que definir una causalidad que va de la actividad cerebral y los cambios neuroquímicos al comportamiento aparente y a los pensamientos, emociones y sensaciones, puede ser inadecuado, en tanto que el sistema mente reaccionaría al margen de una causalidad lineal, presentándose focos de acción en diversos estratos que podrían alterar a los demás en forma diferencial en un escenario dinámico, complejo y cambiante. Un modelo que podría ayudar a visualizar esta imagen sería el de las interferencias de los campos en interacción y el de la resonancia armónica.

Si la mente distribuida en ciertos niveles reaccionaría ante las variaciones en su entorno, acomodándose o acomodando a ese entorno y a sí misma, eso significa que sería posible la acción distante sobre otras mentes o sobre los objetos, lo cual es interesante cuando se lo contrasta con la enorme cantidad de material científico que ha encontrado pruebas de la influencia que ejerce la intención de curar a otra persona, expresada mediante la oración, por ejemplo, en la mejora final de la salud de esa persona a la que va dirigida la intención, por ejemplo. También esta idea implica que nuestra mente podría estar sujeta a las variaciones e interferencias presentes en ámbitos transpersonales, lo que tangencialmente podría indicarnos que en ciertos niveles no podríamos hablar de una mente personal. ¿Cuántas de las imaginaciones que llenan a diario a nuestra vida dependerán de lo que sucede en los ámbitos transpersonales de nuestra conciencia? ¿Es ahí en donde debemos de empezar a indagar cuando tratamos con los

imaginarios?

Si la mente distribuida reacciona por interferencia en su contacto cotidiano con otras actividades, con otras intenciones, con otras emociones y pensamientos, o es parte de una realidad mayor, que trasciende lo metal personal para estar permanentemente en contacto con «lo otro no humano», la evidencia indica que esto tiene lugar a través de unas «puertas de entrada» de eso otro a la conciencia. Al nivel de estas puertas se pierde la diferenciación clásica de lo que es objetivo o subjetivo, y las posibilidades de observación cambian notablemente, de acuerdo a la naturaleza misma de la puerta. Estas puertas dan lugar a modos de atención diferentes. La observación, entonces, deja de ser la actividad pasiva de recibir lo otro, para convertirse en activa, en participante. El proceso de interacción no física de la persona y su entorno, en ese sentido de participar en su transformación a través de la intención, es hasta ahora absolutamente misterioso.

Lo que para este trabajo es más interesante, de cara a estudiar las interacciones de la persona y su entorno en el ámbito de lo imaginario, es cómo estas influencias, resonancias e interferencias que tienen lugar en estas estructuras invisibles de la persona, recalan hasta lo físico y lo bioquímico de ésta. Lo que atrae a las investigaciones sobre imaginarios a adoptar enfoques de trabajo ligados a la investigación sobre el orden natural, al tiempo que se trabaje especulativamente en un plano que tradicionalmente podría ser considerado como metafísico.

La hipótesis que se ha planteado hasta aquí supone el concebir a lo imaginario como parte del orden de lo natural y como algo que se sumerge en el

luminoso misterio de la totalidad en su flujo de permanente cambio, que luego lleva a concebir a lo imaginario como un puente que une a la individualidad y a la totalidad, a lo humano y lo no humano, a veces de maneras inconcebibles.

Giordano Bruno (1584) dibujó la imagen, para tratar el problema de la infinitud del universo, de un conjunto que cambia constantemente y en el que su movimiento se refleja en lo inferior y en lo superior, pasando de uno a otro extremo permanentemente, pues, en el fondo, concebía a aquellos extremos como la misma cosa, como expresiones de la unidad sin límites y con centro en todas partes[63].

Lo imaginario, substrato indiferenciado de la totalidad –como noción o como realidad última- entra en la persona como una forma prehumana de conciencia a través de la construcción de la imaginación en la angustia de la soledad originaria, que fragmenta a la unidad del ser con el todo, y ésta se desarrolla a través de los modos de atención; constituyéndose como una función asociada a la estructura de la mente distribuida. La imaginación, instituida así por la fragmentación y la necesidad de hacer límites que protejan de la angustia de la soledad, construyó para sí un recinto, paralelo, especular, que separaría a la realidad en mitades y establecería la noción común de lo subjetivo como interioridad, como íntimo dominio de la persona, frente a lo objetivo que ha sido intuido como exterior. Es interesante esta noción, pues aleja a este ámbito interior del de las operaciones del mundo físico, estableciéndose

[63] Una noción que nos remite inevitablemente al concepto paradójico de holomovimiento de Bohm (1988, 1999).

como un lugar aparte, con reglas diferentes, con naturaleza distinta. La siguiente parte del libro trata sobre este aspecto de la imaginación, de cara a afrontar el problema de la interacción de lo imaginario y lo material en la construcción de nuestros lugares para vivir.

SEGUNDA PARTE
LA MORFOGÉNESIS DEL ESPACIO IMAGINARIO

Ver un mundo en un grano de arena
y el cielo en una flor silvestre,
asir la infinitud en la palma de la mano
y la eternidad en una hora.
William Blake.

El espacio lingüístico y el espacio imaginario: metáforas, paráforas y la interacción de tres mundos.

¿POR QUÉ este mundo en el que viven las imágenes en la mente es tan parecido al mundo en el que el ser opera? Existe una opinión, que de ser calificada como una frágil entelequia, poco a poco va siendo aceptada, a partir de las pruebas encontradas por imagenología funcional del cerebro, que supone que el origen de este espacio imaginario tiene que ver con el desarrollo de la capacidad de comunicarse mediante el habla. Según Jaynes (1985, 1987), el proceso de construir metáforas que implicó emparejar un sonido con una acción posible, con un hecho presente, o con cosas concretas, como una pieza de caza o un arma, con una planta o con el paisaje, por ejemplo, desencadenó la emergencia (por medio de un proceso que Jaynes denomina paraforar) de nuevas unidades significati-

vas independientes de la metáfora original, pero encadenadas a ésta.

Jaynes supuso que el proceso de hacer una metáfora fue el producto de la presión del medio ambiente sobre nuestros antepasados, que empujados a la migración por cambios en el ecosistema original, se enfrentarían tras un proceso de cientos de generaciones, al cambio colosal en el clima que implicó la edad de hielo. Acabadas las posibilidades de cazar pequeños animales e insectos, de recolectar raíces o frutos, los antepasados habrían tenido que empezar a acosar a las grandes presas que superaban su estatura y su fuerza, pero que representaban una enorme dotación de grasa, carne y pieles, para cubrir sus necesidades de comida y alojamiento con creces. En estos helados desiertos, los antepasados tuvieron que utilizar en una forma nueva los instrumentos heredados por sus padres. Miles y miles de años de repetir las mismas operaciones de golpear y raspar piedras para hacer puntas de lanza, mazas, raspadores, ahora tenían que adaptarse a la nueva cacería: la de la persecución obsesiva del venado, o la del arreo y emboscada del mamut.

Esta presión hizo necesario que se desarrollara un nuevo lenguaje, que no era el de las expresiones guturales de las emociones que afloraban entre la banda por la interacción, por la pelea por las mujeres o por la comida, por el reclamo de los sitios para dormir relacionados con la jerarquía de cada uno en el grupo; sino con el señalar las acciones y los objetos. La primera charla reservada a la seguridad de la banda fue substituida por gritos que debían ser tan certeros que no dejaran lugar a dudas de a lo que se referían, pues de la coordinación, supone Jaynes, de-

pendió el éxito de la caza. Esto es muy importante, pues fue a través de la función y la forma de estos gritos, que ulteriormente surgirían las palabras, que equiparan analógicamente un sonido con un objeto o una acción. Las primeras palabras de esos antepasados enfrentados a la supervivencia en esos desiertos de hielo, serían verbos y sustantivos cargados de las primitivas emociones de los gritos originarios.

La hipótesis de Jaynes es que estas primeras palabras de los cazadores, construidas por un proceso de metaforado, engendrarían un espacio paralelo a la realidad concreta para que esas imágenes tuvieran existencia. El origen del espacio imaginario sería así, producto de la evolución del lenguaje que lo hizo virar de ser la vía de escape de la energía psíquica de la experiencia de las emociones, a ser el vehículo del nombrar.

Esta evolución habría pasado por un proceso adaptativo del encéfalo. Ciertamente, como se ha advertido en la primera parte de este libro, las asimetrías hemisféricas en las áreas de Wernicke descubiertas en los restos fosilizados de *Homo Erectus* (Gourhan, 1964), suponen que es muy antiguo el uso de la palabra y la especialización funcional del encéfalo en su procesamiento, no obstante que era necesaria la evolución de otras estructuras del cerebro que hicieran posible la coordinación de la fonación con las capacidades lingüísticas originales. La evolución del área de Broca pudo haber preparado la estructura para el arribo de la nueva capacidad en las bandas de cazadores del pleistoceno.

Las primeras palabras se encontrarían viviendo, según la hipótesis del psicólogo estadounidense, en un nuevo y desconocido espacio psíquico

del lenguaje que se engendraría como una imagen especular con respecto al espacio concreto. Este mundo maleable y reactivo a la propia persona, no obstante, era un lugar ajeno a la noción de sí, lo cual quiere decir que en este espacio psíquico originario, no existía un reflejo del hablante en sí habitándolo, por lo que puede especularse que este primer campo sería un espacio no internalizado o lejos aún de esta noción tan común entre nosotros, pero aún así era un espacio de la psique, aunque no identificado con el hablante.

En este espacio, las presiones del hemisferio subdominante habrían aflorado en el hemisferio dominante (ahora identificado con el habla que da nombres a las cosas y a las acciones) como extrañas voces externas. Jaynes sugiere que ello pudo haber tenido que ver con el hecho de que el Cuerpo Calloso (un órgano de tejidos y nervios que actúa como una autopista de comunicación entre los dos hemisferios del cerebro) pudo haber comunicado las voces que emergían del área de Wernicke del hemisferio derecho al izquierdo, lo que durante milenios habría sido disociado del habla concreta y de uno mismo y se habría presentado como voces sobrenaturales que se comunicaban con la persona. Jaynes propone con esto la discutida teoría de que los dioses y lo sobrenatural serían el resultado de procesos alucinatorios asumidos como procedentes de una fuente externa, y que el lenguaje habría cambiado la psique primitiva anterior al habla de los cazadores por una «mente bicameral», una mente dividida en dos sustratos, uno dominante identificado con el cazador y sus acciones concretas y otro subdominante identificado con lo sobrenatural.

Luego el psicólogo llega a la afirmación de que en un período cercano al año 1000 A.C.[64], esta mente bicameral se colapsaría súbitamente en toda nuestra especie, haciendo que surgiera una nueva mente no dividida y en cuyo espacio imaginario (el espacio de la actividad lingüística) habría un nuevo habitante, el Yo o conciencia de sí, como una imagen especular de la persona concreta que tomaría el lugar de las voces sobrenaturales que hablaban al hombre, e instalaría una nueva manera de relacionarse con el mundo, a través de la voluntad auto dirigida conscientemente y no por los dictados de las alucinaciones auditivas del pasado. Jaynes llega a sugerir que la esquizofrenia podría ser un atavismo de la antigua mente bicameral.

Jaynes supuso que el proceso de construcción del espacio imaginario tuvo primordialmente que ver con la capacidad para relacionar analógicamente sonidos con acciones o cosas. La producción de metáforas «abrió» un espacio en la mente para que éstas tuvieran existencia. Se instalaría un impulso evolutivo en el ámbito de este espacio cuando las metáforas empezaran a producir nuevas unidades de significado ahora no tan directamente conectadas con las cosas concretas. La emergencia de «cosas» en el ámbito del espacio imaginario tuvo que ver, según esta hipótesis, con la producción autónoma de paráforas, nuevas unidades significativas no relacionadas con las cosas

[64] Este puede ser un tiempo coincidente con el de la gran transformación de la religiosidad hacia el monoteísmo y el del inicio de las exploraciones que conducirían a la construcción de la filosofía occidental, fuertemente basada en la especulación racional.

o acciones concretas, sino con las propias metáforas de origen.

Lo cual constituyó el cuerpo, de una complejidad creciente, de un espacio para la «vida» de ese sistema de significaciones, que tomó el cuerpo del lugar de la experiencia cotidiana; una suerte de espejo con propiedades maleables y fuertemente reactivo a lo emocional.

Vista en perspectiva, esta hipótesis supone que el uso del lenguaje fue instalando en la mente un espacio imaginario de una complejidad creciente, donde las metáforas originales fueron constelando a las nuevas paráforas, creando una red cada vez más densa de significados, que apoyándose mutuamente, empezaron a formar un sistema autorreferente abierto y dinámico. Lo cual luego puede llevar a especular que en el paso de las centurias, las viejas tribus humanas experimentarían una transformación radical, basada en la exteriorización de esa red de significados mutuamente soportada y en crecimiento, hasta modificar el ámbito de vida de los grupos humanos. Esta exteriorización, como soporte de ese espacio imaginario autorreferente, jugaría un papel muy importante en la evolución de la cognición humana, ya que conduciría al ser-el-mundo a ingresar a una espiral evolutiva en la que la complejización caminaría de la mano de una tendencia hacia la abstracción, eso es, tanto en el espacio imaginario como de su exteriorización en el hábitat humano.

Cabe plantear que la evolución del hábitat, al tiempo que reforzador de la imaginación, ha sido transformado por esta tendencia de la cognición hacia una abstracción creciente, con lo que el hábitat acumularía en sí los contenidos del espacio imagina-

rio, que exteriorizados como representaciones, pudieran funcionar hasta hoy como una extensión de la memoria y del deseo, como la evidencia y la sustancia de un gran acuerdo, aquel que instalaría una colectivización del espacio imaginario, constituyéndolo como un espacio entre las personas, como el vaso comunicante de las mentes.

Ello supone que las posibilidades plásticas y reactivas del espacio imaginario, hubieran sido trasladadas a su exteriorización en las representaciones, transmigrando los procesos entre tiempos y realidades diferentes, pero estableciéndose entre éstas una compacidad de un reacomodo dinámico que otorgaría al hábitat una identificación importante con lo mental, en tanto correrían procesos de creación y destrucción paralelos a la vida anímica de las comunidades. ¿Esto puede traducirse en una causalidad así o hay en la estructura y función de la mente distribuida una serie de modos de atención que van de la vista descarnada y real de lo concreto a la abstracción simbolizadora y que establecerían las propiedades del espacio imaginario? ¿Cómo ocurriría el arribo de lo numinoso a la experiencia de los antepasados? ¿Cómo se emparejaría esta experiencia con la noción de una interioridad paralela al mundo de las vivencias concretas?

La hipótesis de Jaynes es interesante, pero ofrece puntos importantes de discusión, uno de ellos tiene que ver con el hecho de considerar al habla como lo que engendraría finalmente a la imaginación, y con ello a una exteriorización de la mente que tomaría la forma de representaciones de un significado compartido mediante un acuerdo que daría forma a una –desconocida hasta entonces- realidad social,

internalizada a través de la simbolización de lo concreto. ¿Por qué no considerar que los gritos primordiales de expresión de emociones, los cantos de apareamiento, los rugidos o aullidos delimitadores del territorio, no pudieron engendrar un espacio paralelo al mundo como el que delimita la hipótesis de Jaynes?

La capacidad de simbolización y el acuerdo social para dar cuenta mediante esta capacidad de un mundo de múltiples acciones y objetos, acaso podría haber sido el arribo de una capacidad superior de la mente que hizo posible su exteriorización en un mundo paralelo a la interioridad personal, pero hasta cierto punto autónomo y grupal, es decir el mundo de la cultura, que a través de la representación, extendería a éste hacia lo material, transformándolo a través de iconos, objetos votivos, herramientas, adornos corporales, ropa, el campamento, la danza, la música, la casa, etc., en una exteriorización de ese mundo paralelo a lo concreto y, por lo tanto, en una parte de éste que tomaría sus propiedades y su capacidad para sostener la memoria colectiva. Lo cultural así, sería un vehículo de la exteriorización de la ideación personal, pero en esa exteriorización se habría transformado en una entidad relativamente autónoma de la mente personal.

No obstante, la imbricación de esta realidad paralela con lo material y lo mental pudo no haber sido la única capacidad que engendró al espacio imaginario, acaso estableció una de sus propiedades, la de la equiparación de esta vida interior con lo concreto a través de la metáfora, y presumiblemente, este mecanismo habría desatado el camino de una complejización creciente de lo mental, precisamente a partir de que el mundo de la cultura se hizo relativamente

autónomo de la persona y encontró caminos para reproducirse, para sembrar el campo de lo cultural con nuevas nociones emparentadas con éstas, creando constelaciones de significados y redes. Popper y Eccles (1977) y Eccles (1999) proponen la idea de tres mundos en interacción constante y que podrían ser el motor del desarrollo de la persona:

> «Todo el mundo material, incluido el cerebro humano, se halla en el Mundo 1 de materia-energía. El Mundo 2 es el mundo de todas las experiencias conscientes y el Mundo 3 es el mundo de la cultura, que incluye especialmente el lenguaje… La emergencia y desarrollo de la conciencia de sí (Mundo 2) mediante la interacción continuada con el Mundo 3 es un proceso completamente misterioso» (Eccles, 1999: 283).

Cada uno de estos «mundos» es concebido por ellos como una realidad en sí misma que es gobernada por un conjunto de leyes en relación con sus propiedades intrínsecas, intuyen así una autonomía relativa de estos medios. Es así que las actividades del ser humano estarían «divididas», en tanto éste tendría cotidianamente que transigir entre estas realidades, convirtiéndose así en una suerte de puente entre lo material, lo mental y lo cultural. Acaso sería a través del ser humano en su accionar en estas realidades, que éstas se desarrollarían, complejizándose conforme el ser crece y se desarrolla a su vez a través de su contacto cotidiano con estos mundos.

Vale plantear, a través de esta visión, que las imágenes del mundo 2 y del mundo 3 se exteriorizan materializándolas y ello apoya a la red de significados y a la interioridad personal, reforzándolas. Lo que se construye así es un «orden de mundo», una cosmovi-

sión que es complementada por la exteriorización, en un proceso circular de completamiento recíproco, que lo mismo que hace crecer la red de significados y a la complejidad de la mente personal, encierra, pone límites a lo que se puede imaginar. Es así que los mundos se convierten en el vehículo del crecimiento de la persona y del grupo, pero a la vez impiden ver más allá de las posibilidades que ofrecen, dan sosiego al ser, que emergiendo de la totalidad y haciendo arribo en su rol de persona separada de lo otro, dan cobijo, estableciéndose como un sucedáneo para la angustia de separación, para el abandono al que es arrojado el ser; pero el precio es alto, porque la persona en medio de esta ilusión vital ha perdido la visión de totalidad y se encuentra a expensas del acuerdo.

Es un asunto misterioso cómo es que este completamiento recíproco entre las imágenes materiales y las de la vida interior empezaría a desarrollarse. Podemos especular cómo tiene lugar un interaccionar entre los sustratos a los que está asida la persona o desarrollar ideas en torno al rol de lo lingüístico en la formación de lo mental y lo cultural, pero el reducir lo mítico, las ideas de trascendencia, de la existencia de una realidad aparte con la que la persona comparte una parte de sí, a la emergencia de una función cognitiva únicamente, parece cuando menos, sospechoso por reduccionista.

Como hemos visto, en el pensamiento de los pueblos no occidentalizados, es plausible la explicación de ser sujetos constantemente a la «precipitación» de nuevas ideas, nuevas visiones, etc., que vienen desde la exterioridad de la persona y del grupo a través de estados de conciencia no ordinarios. Es así,

que dando crédito a las cosmovisiones tradicionales, la complejización de la conciencia sería un asunto ligado a la revelación de la sabiduría que estaría ya presente en los elementos de la naturaleza y en los espíritus que a través de su guía establecerían las nuevas nociones, las nuevas concepciones, las imágenes, los sonidos. Esto, a pesar de que es absolutamente contrario al saber científico más aceptado en la actualidad, es tan plausible como imaginar que fueron nuevas capacidades cognitivas las que estuvieron implicadas en la aparición de un espacio imaginario con una tendencia hacia el aumento de su complejidad; la investigación sobre los orígenes de estas capacidades en el ser humano podrían conducir hacia terrenos especulativos difíciles de clarificarse por el momento, si nos atenemos solamente a la idea de una correspondencia unívoca y jerárquicamente ordenada de las estructuras y funciones cerebrales, las capacidades cognitivas y el comportamiento; lo que hace interesante a la posibilidad de explorar en estos nuevos terrenos que se abren a partir de lo que se ha constatado actualmente en cuanto a la noción de una mente distribuida, relacionada, como hemos visto, con niveles transpersonales.

En tal escenario, sería plausible especular que el desarrollo del espacio imaginario habría caminado a través de modos de atención más cercanos a la autoexpresión de lo emocional, que habrían tenido expresión a través de movimientos articulados por ese brotar de la interioridad emocional más primitiva (las danzas de apareamiento, la mímica de la agresividad para protegerse y cuidar el territorio, etc.), pasando por las expresiones de sonidos aterradores o tiernos, desde la lucha a la crianza; hasta llegar a la visión de

los mundos que se abren más allá de la mirada, y que se revelan como abstracciones que se han intuido inmutables.

En este camino es posible que la palabra hubiera moldeado al espacio imaginario, pero no pueden comprenderse sus propiedades intrínsecas, ni por supuesto el traslado de estas propiedades al hábitat, con la consiguiente pertinaz conquista de lo material por lo mental a través de la evolución de la mente humana, si no atendemos a estos modos antiguos de atención que no sólo se han centrado en la comunicación, sino que calan hacia la expresión del sustrato emocional protoformativo de la mente, en la instalación de la noción de la dualidad, en la angustia de la soledad primordial, de vivir en el riesgo de la muerte.

Ello implica que cada modo de atención puede tener un papel activo en la conformación del espacio imaginario, otorgándole unas propiedades y unos contenidos específicos.

El espacio imaginario sería así una expresión de las posibilidades de la atención, lo que lo hace diferente de la imagen especular residual y cuya causación formativa se relaciona con la imitación, que propone la hipótesis de Jaynes. La forma y las propiedades dinámicas del espacio imaginario pudieron haber sido elementos importantes para la supervivencia de nuestra especie mucho tiempo antes del arribo de las palabras para señalar acciones y objetos, para simbolizar al mundo. F. Crick ha supuesto que aún en especies de subprimates se presentan vivencias oníricas que cumplen la función de ser el escenario de la experimentación para la supervivencia. Ha denominado a esta capacidad «aprendizaje reversible»,

señalando que durante el sueño con imágenes podría «repasarse» la actividad del día (tal vez con la introducción de variaciones en la acción, los escenarios o los personajes) para adaptarse mejor a situaciones similares en la vida concreta.

Lo que señala que aún fuera del dominio de la capacidad para simbolizar mediante las palabras, podría haber capacidades protosimbólicas que localizan en un espacio internalizado durante el sueño, eventos capaces de afectar el desempeño durante la vida en lo concreto. Ello nos conduce a la necesidad de explorar al espacio imaginario y sus cualidades desde una óptica más amplia que la de ser el vehículo de lo simbólico. Una posibilidad para adentrarnos en esto, sin duda la ofrece lo onírico.

Onironautas.

El ensueño del maarakame.

Si el espacio imaginario es el vehículo que conduce al ser a expresarse en una forma de fisicalidad paralela, semejante en muchos aspectos a la de la vida concreta, ésta se manifiesta con mayor plenitud durante la vida onírica, en el ensueño. Una pista que concede importancia al estudio de la ensoñación es la idea de que el espacio imaginario presenta funciones diferenciadas de acuerdo al rol del soñante y a la naturaleza de lo que se presenta durante el acontecimiento onírico. El trabajo de campo que hemos realizado durante estos años nos ha conducido a observar cómo el espacio imaginario puede ser mucho más que el reflejo del espacio de la vida concreta o el vehículo del aprendizaje por la repetición de unas

pautas de comportamiento experimentadas antes durante la actividad diurna. Para este libro se presentarán los casos en donde el espacio onírico se revela claramente como cumpliendo una función determinada. El primer onironauta que se presentará es un habitante de las escarpadas serranías entre Jalisco y Nayarit en México, *maarakame wixárika.*

Conocí a Don Jesús en el verano de 2009, en casa de un amigo de los dos en San Pedro, he estado visitándolo en Monterrey, cuando viaja a esa ciudad; en su casa en Cebolleta, camino a *Tatei Kie*, en la cima de la alta serranía del norte de Jalisco, y en esa misma ciudad, en el centro de la nación *wixárika*, en ocasión de diversas festividades religiosas y civiles; en Huejuquilla, Jalisco, un poblado mestizo al pie de la sierra que les sirve a los *wixaritari* como base para sus intercambios comerciales, en Guadalajara; en Santa María, a medio camino entre Cadereyta y Allende en Nuevo León y en una casa en las cercanías de Cadereyta, donde me dio algunas instrucciones sobre lo que se conoce como «ensoñar», una técnica que usan los chamanes de su linaje para «trabajar con la energía».

La técnica supone (algunas veces) que los que sueñan «entren» a un espacio onírico común y puedan (o no) tener experiencias transpersonales. La efectividad de esta técnica o arte, he entendido con el paso del tiempo, a través de las instrucciones y en las prácticas con el *maarakame*, que se relaciona bastante con la certeza, que parece tener una relación curiosa con lo «limpio» –energéticamente hablando- que esté el ensoñador en el momento del ensueño. También, según me lo ha explicado, el ensoñar es un hecho del poder personal, que ha de ser solicitado a las deidades o a los antepasados, y que sólo así tiene el ensoñador

«permiso para trabajar».

Cuando decidí empezar a registrar mis observaciones etnográficas, ya hacía tiempo que visitaba periódicamente a Don Jesús. El estudio de caso que sirve para este trabajo, ha tenido lugar entre 2009 y 2011.

Las primeras experiencias con el ensueño tuvieron lugar en la Sierra Madre Occidental y en Huejuquilla, en estas experiencias, según me ha explicado el *maarakame*, era necesario «mover» la energía de las personas de un grupo de danzantes, para que estos entraran en armonía, que se fuera el estancamiento que hacía que las relaciones entre estos fueran tensas y en ocasiones violentas. Me explicó que durante el ensueño el volar de las nubes al suelo o balancearse en los árboles, hacía que la energía se «moviera» y «fluyera» dejando atrás los problemas que se les presentaban en la realidad cotidiana a este grupo de personas. En tal caso, se trataba de una extensión de las curaciones que practica cotidianamente, ahora en un espacio diferente y con un poder acrecentado por la ductilidad del medio en el que se «trabaja».

En otra ocasión, con la llegada de la lluvia oriental en la forma de un huracán que chocó contra la alta sierra y que amenazaba nuestro viaje a San Andrés, Don Jesús me explicó que en el ensueño juntar a *haikuterixi* como una gran nube alta entre la tierra y el cielo y hacerla dar su energía a *Tatei Yurianaka*, en la forma del rayo, hizo que la tormenta se disipara y pudiéramos subir a la sierra al día siguiente, después de una noche en la que se desataba una terrible tormenta. En esta ocasión, el ensueño se relacionó más que con la curación, con el espacio de los mitos, aquel en el que los seres formadores y los an-

tepasados moran y que son el objeto de la negociación y la súplica del *maarakame*. Un lugar que en la concepción de los *wixaritari* está más relacionado con el poder que con el trabajo (visión-sabiduría-seres formadores-macrocosmos, frente a curación-cotidianidad-pueblo-microcosmos-aldea).

Ello me ha hecho suponer que hay algo así como dos clases de «trabajo» en el ensueño: el que se relaciona con la gente, con los contemporáneos, su salud, su bienestar y su mundo cotidiano y otro en el que se labora con los antepasados, las deidades formadoras, las fuerzas primordiales. No obstante que es justo decir a partir de lo que he observado, que para el *maarakame*, esta división no es tan tajante, penetrando al espacio de lo cotidiano la fuerza de los antepasados primordiales, sobre todo durante las ceremonias y fiestas tradicionales, y reflejándose el mundo de la aldea y de sus contemporáneos en las maneras en las que imagina el territorio de los antepasados y este es representado en las formas construidas de sus aldeas. He observado que la naturaleza del asunto que ocupa al *maarakame* en un momento dado, muestra la apariencia de hacer que «decida» él cuál será la esfera de su trabajo y sus prácticas, aunque esto sería una simplificación bastante grosera de lo que le hace proceder de determinadas maneras y bajo circunstancias también diferentes en cada caso.

Una de las prácticas que tienen lugar en algunos sitios de la nación *wixárika*, es la de «sentir la energía». Según me ha explicado Don Jesús, los *maarakate* se reúnen a sentir el poder en grupo, para lo que usan técnicas de arrobamiento que les hacen entrar en contacto con éste a través de una especie de éxtasis o trance. Ello puede tener lugar en ciertos

sitios sagrados de su geografía, y a través del consumo de algunos preparados como tejuino (una cerveza de maíz), que les hace entrar en un estado de alta emotividad. Podría ser que el consumo del *kieri*, una planta psicoactiva conocida como «árbol del viento», tuviera que ver con esta clase de prácticas, pues su relación con las deidades anteriores al ascenso del disco solar y con lo femenino, hacen que tenga que ver con el estado emotivo necesario para acceder a este estado alterado de conciencia[65].

Fue a través de presenciar una práctica de este tipo en Santa María y probablemente por otras razones que desconozco, que Don Jesús vio la necesidad de realizar una ceremonia para llevar ofrendas a diversos antepasados *wixaritari*, por haber sido permitido el «sentir la energía» al grupo de personas involucradas en la experiencia. Para saber cuál había sido la naturaleza del trabajo de poder, para organizar la ceremonia y decidir la ofrenda más adecuada en este caso, Don Jesús decidió ensoñar cerca del sitio en donde había tenido lugar la ceremonia y me invitó a participar en esta práctica.

Es justo decir que antes de la práctica de ensueño, el *maarakame* «indagó» entre los asistentes sobre sus visiones, lo que le llevó a suponer –aparentemente con mucha certeza- que en el centro de la experiencia estarían involucrados unos antepasados *wixaritari* específicos y relacionados con la serie mítica de *Tukutsi Nakawé*. Tal vez estas primeras indagaciones empezaron a formar al espacio de sus búsquedas

[65] La relación del *kieri* y el *tejuino* o *nawa* forma parte de la serie mítica de *Tukutsi Nakawé*, que será analizada más adelante y de sus atributos simbólicos.

de visión ulteriores.

Este ensueño tuvo lugar una fría noche de otoño antes de que viajáramos a Guadalajara. Por la mañana Don Jesús se incorporó y con una autoridad y apertura que no había visto en él hasta ese momento me dijo: «Te voy a contar mi sueño». En el ensueño, Don Jesús ha visto un mundo de agua, el diluvio ha pasado, pero todo está anegado, no hay nada seco, no hay tierra a la que se pueda llegar, todo es un mar sin orillas hasta donde alcanza a ver. Sabe con absoluta certeza que es el tiempo antes de esta época, sabe que el diluvio ha pasado, pero que la inundación no ha cedido aún. *Nakawé* está navegando en su canoa junto a su perrita negra y el jabalí en este mundo de agua, Don Jesús describe a este lugar como hace mucho tiempo, antes de que las tierras emergieran. En su canoa *Nakawé* va al poniente primero, luego al oriente, pasando por el centro, luego al norte y al final al sur, pasando otra vez por el centro, sólo eso vio en el primer sueño.

En mi sueño, voy de viaje, voy a unas islas en medio del mar hacia el poniente (en el océano pacífico que veo claramente como un mapa, como si yo estuviera situado a cientos de metros de altura sobre el mar, planeando el viaje con mi esposa. Las islas son remotas. Hay una que me llama la atención por sus arrecifes de color turquesa. Esta isla maravillosa está tan al sur que ya es de Guatemala, eso me desalienta de ir. Finalmente voy a una playa maravillosa y tranquila en el Caribe, al oriente, en la península de Yucatán (voy al poniente, luego al sur, luego al oriente), son muy importantes las direcciones que tomo, de hecho el sueño se relaciona más que con lugares, con la trashumancia.

Don Jesús ya incorporado me pidió que saliéramos al bosque que rodeaba la casa, quizás con la intención de ver con más claridad o para concluir el trabajo que había empezado al ensoñar. Amanecía, nos movimos por entre el bosque, rumbo a la milpa, que se encuentra en un bajío al oriente de la casa grande, donde se podía adivinar que se no se había sembrado recientemente. La luz del sol nos deslumbraba pues apenas despuntaba por el horizonte, mientras que el frio hizo que camináramos para entrar en calor. Don Jesús fue reconociendo lugares, viendo las marcas más claras del paisaje, como reconociendo las imágenes de su sueño y el bosque, que recorría en ese momento, buscando alguna señal que le indicara cómo había de proceder. Me señaló la vieja acequia y me preguntó si en este tiempo por ahí pasaría agua, le dije que sabía que era una vieja acequia que se mandó hacer hacía como un siglo, pero que hoy ya no funcionaba más. Entonces me contó su segundo sueño.

En el segundo ensueño que narró, se refirió a una mujer con un niño que estaba al oriente de la casa cerca de la milpa, la rodeaban muchas hormigas, que parecían estar entre la milpa y la casa grande en hormigueros que hacían como una cerca infranqueable, por la que no se podía pasar a la tierra de la siembra. A Don Jesús le dieron miedo las hormigas y decidió no avanzar más hacia la mujer, por lo que la madre con el niño de brazos le dijo que las hormigas son como nosotros: que trabajan de día y de noche duermen, que no hay que tenerles miedo. Ella le señaló a Don Jesús el lugar de la ofrenda, ella venía del oriente, de la milpa, de abajo y ascendió al bosque en donde estaba Don Jesús, hacia el poniente; le dio un

sitio específico, le dijo enfática: «aquí debe hacerse la ofrenda (*rukuri*)».

Estando en el bosque al amanecer, después de oír el relato del *maarakame*, le conté mi segundo sueño: en éste estaba viendo la casa en la que estuvimos ensoñando, dos mujeres acababan de hacer mejoras en la casa. Estaba en el lado oriente, habían talado parte del bosque y en su trabajo tumbaron un muro de una terraza al oriente, vi la casa chueca y pensé que fue un asentamiento, que la tierra se había movido. Le reclamé a una de las mujeres por qué había tumbado el muro, lo vi caído, los bloques desnudos, sin el aplanado de mortero que tiene, vi los bloques tirados y ordenados en el suelo aún con la forma del muro, las columnas aún en pie pero rotas. Pensé que había que reconstruir la casa y en medio de esa desazón por ver las ruinas, me agradó que el bosque estuviera más arreglado. Cerca de la casa vi un pino podado por una de las mujeres; luego había mucha gente en un tren, todos los que habían ido a la ceremonia peregrinaban a un lugar antiguo y sagrado.

Don Jesús me contó entonces su tercer sueño: estaba en una búsqueda, como en una cacería, dos mujeres con niños le acompañaban y le decían que debían ir al poniente, a los cerros para ver los animales, ellos entonces caminaron divididos; cada quien iba por un sendero paralelo, lejos unos de otros, para ver a los animales. A gritos las mujeres le dijeron a Don Jesús que por donde estaba él andaba un animal. Él entonces les dijo que no lo alcanzaba a ver, aguzó su mirada para ver entre el bosque y sólo oyó ruidos. De repente, pasó corriendo una perrita negra, que era perseguida por un furioso jabalí. Luego vio a mucha gente *teiwari* (mestiza) que talaba el

monte para abrir la tierra, esta gente tenía mucho *híkuri* (*Lophophora Williamsii*), se veían felices, como en una ceremonia o como que iban a celebrar una fiesta, estaban haciendo un campo entre el espeso bosque, con mucho trabajo, para sembrar el maíz.

En Cuanto me hubo contado sus sueños y yo los míos, me dijo que lo más importante es que ella, la madre, venía de la milpa, y me señaló el lugar que recordó claramente, el que le señaló la mujer del segundo sueño, y me urgió a que debíamos estar todos los que fuimos a la ceremonia para dar la ofrenda al *Nakawé*. Entonces decidió que ésta deberá ser de chocolate, tabaco, tequila, cerveza y velas o cirios de cera (lo común); un carrito de juguete (como los que ha visto que tiene mi hijo) que portase pegada una o varias monedas dispuestas con el águila para arriba (mostrando que el dinero es en esencia energía, que es *Wierikâ* que devora a *Tatei Kiewimuka*, el sol que derrota al inframundo en *Wirikuta*, en el oriente o la madre virgen que pisa a la serpiente del mal en la mitología cristiana adoptada por los *wixaritari*)[66]; que también debía haber en la ofrenda una representación de la canoa con *Nakawé*, la perrita y el jabalí y una bandera de México (quizás como símbolo de lo que hermana a los *wixaritari* con los *teiwari*: al sol oriental

[66] «La diosa huichola de la lluvia oriental, *Tatei Nia'ariwame*, se asocia con el peyote y se opone a *Tatei Kiewimuka*, la diosa de la lluvia occidental, cuyo nombre se relaciona etimológicamente con la palabra *kieri*. El mito del águila que mata y devora a la serpiente en el amanecer, es decir, la imagen del Escudo Nacional mexicano –muy popular en el Gran Nayar–, se refiere a la necesidad de controlar la lluvia destructiva que viene del inframundo(= mar = poniente) y amenaza con causar un nuevo diluvio» (Neurath, 2002: 162).

con la lluvia occidental en una posición de subordinación de lo mestizo con respecto a lo *wixárika*, pero unidos por «lo mexicano»), estos elementos serían lo específico en la ofrenda, lo que se relacionaba con el mensaje del ensueño dirigido al grupo.

Hay varios aspectos interesantes que se desprenden de estas experiencias, pero dos que sobresalen: el primero tiene que ver con el hecho de que uno en la práctica del ensueño, siguiendo las instrucciones del *maarakame*, parece hallarse en un espacio común, en el que coinciden hasta cierto punto las imágenes y las tramas de la acción que «ahí» se desarrolla, lo que conduce a visualizar a esta práctica como una experiencia transpersonal; de esto trataremos más adelante en este texto.

El segundo aspecto –el que se desarrollará a continuación- tiene que ver con lo que aparentemente es el entrar a un espacio formado a partir del mito: la trama, las cosas, la contextura del espacio imaginario parecen configurarse siguiendo un patrón, que se relaciona con las narraciones que se han recuperado como referidas al mito, pero que lejos de ser un tejido estático que remite a una vieja tradición en una antigüedad que se refiere a un «tiempo de los antepasados» o «antes de este tiempo» o a una «época del sueño»; está vivo, es cambiante, acomoda a lo actual y se actualiza en los hechos del presente; el mito se recrea en ciertos elementos, en las formas, los personajes, en la trama, por lo que cambia, se adapta, se transforma en el ensueño, siendo así un acontecimiento vivo y actual en la experiencia del *maarakame*.

Otro hecho importante es el constatar que esa actualización es consonante con las emociones que el *maarakame* experimenta en el transcurso del

trabajo; lo que no es tan fácil de apreciar cuando se recopilan estos episodios de la historia mítica del pueblo a través de narraciones hechas por informantes a los que se entrevista o a través del análisis de elementos fijos de su cultura expresiva. Se trata no de una referencia pasiva, como en las narraciones, sino de un espacio del actuar, en el que se negocia con los antepasados y las deidades y se obtiene conocimiento.

Los ensueños del *maarakame* a los que hemos hecho referencia, tienen inicialmente una relación evidente con la extensa serie mítica de *Tukutsi Nakawé*. En la literatura especializada se considera que *Tukutsi Nakawé* es la deidad más antigua de todas, la abuela, madre de la madre tierra (cuando porta su personalidad femenina). Se le concibe como la primera chamana, cantadora y gobernante de los gigantes primordiales *Hewiixi*[67]. La mitología supone que *Tukutsi Nakawé* ha sido la fuente de toda la fertilidad (*kutsi* es «semilla germinada») y es un monstruo que devora, que destruye (*Nakawé* es «carne vieja»). Las reminiscencias simbólicas de su personalidad se sostienen en el inframundo, en lo marino, en lo no formado anterior al ascenso del disco solar en *Wirikuta*.

Nakawé es representada en las danzas ceremoniales portando una falda de estilo antiguo, un *kaure kaiyari* que es una falda gris tejida con lana de borrego; el danzante usa una máscara gris de madera

[67] Una traducción de este nombre propio según me ha informado el *maarakame* Don Jesús es «hacha», más exactamente «hacha de piedra», que remite a las herramientas primitivas que usaban los antepasados y por lo tanto a la antigüedad. Entonces, el pensar en gigantes quizás pueda remitir a fuerza bruta más que a tamaño.

con una peluca hecha con colas de una especie de ardilla de la sierra, su corona está hecha de plumas negras de gallo y se adorna con collares hechos de caracoles marinos y conchas; en la espalda trae atado y cargando a un niño que representa a *Tatei Yurianaka,* la diosa madre tierra y en ambas manos porta bastones de otate, que representan los bastones mágicos con los que *Nakawé* «teje al mundo» y realizan el crecimiento milagroso de las plantas. Esta representación supone la superposición de un doble aspecto: como la creadora de la vida y como la destructora, sobre todo a través del agua furiosa que inunda, que arrasa con un viento poderoso.

En la zaga, este último aspecto es visto como la embriaguez sagrada, que llevó a *Nakawé* a negarse un día a cantar y a exigir a sus topiles más cerveza de maíz (*nawa* o tejuino) sin saciarse, además de exigirles *kieri* (árbol del viento) para tener visiones, en una época en la que el *híkuri* no existía aún. Sus topiles entonces se revelaron y la mataron. Cuando la hubieron desmembrado, de los miembros de la diosa surgieron todas las plantas y los animales. En otras leyendas se habla de que toda la creación en realidad surgió de sus cabellos al tejerlos.

La lámina 54r del Códice Vaticano «A», llamado también Códice Ríos, contiene un curioso dibujo que podría remitir a este mito. Aunque la mayoría de las interpretaciones coinciden en señalar que se trata de una representación médica, el hecho de que el dibujo muestre una asociación en la que «cada parte del cuerpo humano estaba relacionada con los días del calendario, y además éstas estaban asociadas con ciertos elementos de la naturaleza (fauna y flora) y del cosmos» (Jaén E., Murillo R., 2005: 878), puede

indicarnos hasta qué punto se extendía el cuerpo de este dios- antepasado hacia la creación, indicando la fundamental naturaleza antropomorfa del paisaje entre los pueblos mesoamericanos, por un lado, y por otro la extensión del mito originario de *Nakawé* entre otros pueblos de Mesoamérica.

Nakawé encierra en sí a la dualidad fundamental de creación-destrucción, y es concebida como la pareja del fuego fundamental *Na'r',* que es un fuego incontrolado que destruye. En las danzas, *Na'r'* es representado como un marido débil que sigue a *Nakawé* cumpliendo todos sus deseos, se trata en las escenificaciones, de un personaje cómico; la contraparte de *Na'r'* es *Tatewari*, la fogata sagrada al centro del *Tukipa* (el recinto sagrado), el fuego domesticado, al que se somete ritualmente *Nakawé*.

En la construcción de los espacios ceremoniales al centro de la aldea, es común que el *Tukipa* o *Callihuey* principal en el que se encuentra el fuego sagrado *Tatewari* tenga a su costado el adoratorio de *Nakawé*, que es un recinto al que se desciende hundiendo unos escalones su suelo con respecto al nivel del piso del zócalo, mientras que el recinto dedicado al fuego sagrado se construye unos escalones por encima de esta plaza para la danza; con lo que se supedita el *tuki* de *Nakawé* al de *Tatewari*, mostrando ser un elemento complementario de la dualidad y estableciendo una vez más su filiación con lo subterráneo, con lo no formado. En un *tukipa* en *Tatei Kie*, pude observar al centro del recinto la fogata sagrada de *Tatewari* elevada sobre el piso del *tuki* un escalón, y a su lado, hundida con respecto a este fuego y al piso del recinto, en un pequeñísimo espacio de forma circular, una pequeña estatuilla de *Nakawé* frente a la

que se disponía un pequeño brasero con tres patas.

En la mitología *wixárika* se reconocen tres ciclos míticos: El primero que va de lo no formado al ascenso del disco solar y el descubrimiento del *híkuri* que es dado al hombre por *Kauyumari*, el venado sagrado que se auto sacrifica. Este primer ciclo inicia a la zaga de *Nakawé*; el segundo ciclo se refiere al diluvio y el origen del territorio y del pueblo *wixárika*; y el tercer ciclo se refiere al arribo del cristianismo y del dinero, a la diferenciación *wixárika-teiwari*.

La simbología de *Nakawé* se actualiza en el tercer ciclo mítico al considerar como el fuego sagrado a *Tayau*, el padre sol, que es asimilado a Jesucristo y a su pareja- madre *Tatei Wieriká Wimari* como la joven águila real diosa de los cielos, que se asimila tanto a la Virgen de Guadalupe, como al águila del Escudo Nacional Mexicano; con lo que *Nakawé*, cruza por los ciclos míticos incorporándose a la Guadalupana, una personificación de lo *teiwari*, que es a la vez en la cosmovisión *wixárika* lo inferior, lo subterráneo, que es la fertilidad, lo acuático y femenino.

El lugar de *Tukutsi Nakawé* en la mitología viva de la serranía está en el misterio de las cañadas húmedas y calientes, donde brotan abundantes frutos y hay insectos; está en la época de la lluvia que remite al diluvio purificador-destructor que daría origen a los *wixaritari*. Sus asociaciones son con *t'kari*, que es la oscuridad, la media noche, el mar salado (la fuente última de toda fertilidad), así también a la costa, *t'karita* que es «el lugar de la media noche» o *y'wita*, «donde está oscuro» o «donde está negro». Esta metáfora se extiende hacia la época de la lluvia, *witarita*, que se llama *t'kari*(*pa*), «cuando es medianoche». Las lluvias así, se equiparan al origen del universo,

cuando llovía siempre, cuando todo era oscuro e indiferenciado.

Lo subterráneo de la personalidad de *Nakawé* se asocia a lo acuático, ya que en la cosmovisión *wixárika* el agua de todas las fuentes está conectada a los océanos por el subsuelo, por las venas de la tierra que fueron entregadas por los antepasados a la tierra en un acto de auto sacrificio.

Los *maarakate*, en su búsqueda de visión y de la sabiduría de los ancestros van al desierto, a *Wirikuta*, ahí, en la austeridad y lo reseco tratan de alejarse de todo lo que es *t'kari*, que se asocia con el sueño: el baño, el sexo, la sal, que son las propiedades de lo anterior al *híkuri*. El viaje al desierto es revivir el tiempo del ascenso del disco solar, de la época de la visión clara, que es la oposición de *t'kari*: se trata de *tukari*, «el medio día» que se equipara a la vida que nos da *Tayau*[68]. *T'kari* además se asocia a lo monstruoso, a la enfermedad, a lo *teiwari*, a lo exterior al mundo *wixárika*, lo que se encuentra fuera de lo protegido, de lo cierto.

La mejor caracterización de *Tukutsi Nakawé* es *t'kari*; puede también verse a través de sus atributos que son los de *nawa* (tejuino), de *kieri*, del chalate (higuera), del otate, de la iguana, de ciertos caracoles y conchas marinas y del jabalí. Ciertos diseños y asociaciones cromáticas son visibles en lo que se refiere a *Nakawé*: Kindl (2003) se refiere al *xukuri'ikame* (el jicarero) de *Xapawilleme*, que cuida la jícara votiva de su cargo y comenta que es azul oscuro con un borde exterior rojo; las figuras que la adornan representan

[68] *Tukari* es equivalente al *tonalli* náhuatl, que designa la luz y la «energía» solar y al sol en el cenit.

palomas y en el centro hay una estrella que representa una flor de *híkuri*. La jícara votiva que me obsequió Don Jesús, para el altar doméstico de mi familia, está dividida en seis segmentos, en cada uno hay alternadamente una representación de *Nakawé* y de *Kauyumari*[69]. Se asocian a los segmentos de *Nakawé* colores fríos y a los de *Kauyumari* cálidos. En el centro resplandece una estrella-*híkuri* de seis puntas realizada en colores cálidos. El borde de la jícara es rojo.

La personalidad de *Tukutsi Nakawé* es muy compleja y rica en elementos, los habitantes de *Tatei Kie* explican que mientras *Tukutsi* (la abuela) es hombre, *Nakawé* es mujer. Estos dos aspectos pueden estar juntos o separados según en dónde se encuentre. Para Don Jesús *Nakawé* es inconfundiblemente masculino. Tanto en sus ensueños, como a través de las pláticas que hemos sostenido, él siempre se refiere a la deidad como «el *Nakawé*». Aunque su manejo del español es parcialmente completo, he notado que no hay en su habla una confusión por la denominación de géneros, lo que me llevó a pensar que en su consideración es hombre indiscutiblemente. El *maarakame* me ha informado además que en las visiones, *Nakawé* se presenta como un chamán de cabello blanco y largo, de una edad incalculable, pero visiblemente viejo, que da consejos, que está sentado en la oscuridad al lado de una fogata. Pero cuando le pregunté directamente si *Nakawé* era mujer u hombre él me

[69] Los mitos hablan de *Tamatsi Kauyumarie* como el primer *maarakame,* que aun hoy enseña a los *wixaritari* a cantar, a curar y a fabricar objetos votivos, para comunicarse con los antepasados. (Kindl, 2003).

dejó claro que era ambos, que dependía del lugar en que estuviera. Ello no lo relacionó con usar *Tukutsi* (abuela) o no usarlo al nombrar a *Nakawé*, sino con su naturaleza misma, para él da lo mismo llamarle *Teukari* (abuelo); además parece ser un solo principio con *Tatei Yurienaka*, que es su hija la madre tierra; de tal modo que si se va a ofrendar a la madre tierra o si se va a hacer una ceremonia a ella, se está haciendo lo propio a *Nakawé*.

En el sueño del *maarakame* un personaje falta: *Watakamé*. Prácticamente todas las referencias al segundo ciclo mítico huichol que inicia en el diluvio, mencionan a este personaje como el primer agricultor, que después de que se hubiera alzado el disco solar y hubiera el mundo adquirido su forma actual, hubo una persona-antepasado-animal que logró conservar su figura humana y se transformó en el primero de los hombres. Neurath (2002) sostiene que es posible asociar a *Watakamé* con el planeta Venus, en relación con los ciclos agrícolas y la mitología mesoamericana que claramente remite a la observación de este astro, ya que dice que quien puede

> «…identificarse con Venus como estrella de la Mañana es *Watakame*, el primer agricultor y único sobreviviente del diluvio… La temporada de la lluvia se considera una 'noche' y un 'pequeño diluvio' –Venus es la estrella que, en el 'amanecer del año', vence a la serpiente de la oscuridad. Por otra parte, *Watakame*, muchas veces se identifica con *Tuamurawi*, el 'sembrador divino'» (p. 161)

Watakamé se identifica en la mitología *cora* con la iguana, y en la mitología *wixárika* se le encuentra como el hermano mayor de *Xurawe Tamai*, el «joven estrella de la mañana», que logran la hazaña de matar

a *Tukutsi Nakawé*, la primera cantadora. Entre los mexicaneros, el sembrador divino no mata a la diosa, sino que salva a su suegra al meter por la vagina de ésta el bastón de siembra y hacer que expulsara por la boca el humo de la quema del coamil que la asfixiaba (Preuss, 1908). En los mitos, el agricultor se enfrenta a la tierra no domesticada y usa al fuego para quemar el bosque y abrir la tierra, violando o matando a la madre naturaleza para ejercer una forma nueva de vida, el sembrar.

La zaga de *Watakamé* llega a su punto álgido en el diluvio. La mayoría de los narradores coinciden en una historia como la que sigue: El agricultor *Watakamé* abría un claro en el bosque para sembrar, cortando los árboles. Después de un arduo día de trabajo se fue a su casa a dormir y al otro día al volver, encontró en el claro que había abierto el día anterior todo el bosque crecido. Confundido, volvió a talar el monte y fue a su casa al anochecer. Al volver al otro día, el bosque había crecido de nuevo. Extrañado por el prodigio, volvió a talar el bosque y decidió esperar escondido entre la maleza para ver qué pasaba. Vio entonces cómo de la tierra surgía una mujer muy anciana con una vara, y empezó a señalar hacia diferentes direcciones: primero a *Tatei Xapawilleme* (al sur), luego a *Tama'ts O'to Ta'wi* y hacia *Tatei Hau'tse Kupu'ri* (al norte, *Hauxamabaka*), luego a *Tatei Kyewimuka y Sakaimo'ka* (el oeste, *Haramara*); luego apuntó hacia *Unio'tali* (el este, *Wirikuta*); luego hacia *Tatei Wieriká Wimari* (arriba) y finalmente hacia *Tatewari* (abajo), y los árboles y todo el bosque brotó mágicamente[70].

[70] Hay elementos de esta zaga en otras series míticas: «Cuando

El joven comprendió por qué el bosque se recuperaba mágicamente: era *Nakawé* la que había hecho que los árboles crecieran en el acto. Entonces *Watakamé* airado le reclamó a la abuela: «¿Tú has sido la que ha deshecho mi trabajo todos estos días?» A lo que la diosa le respondió: «sí, lo he hecho porque quiero hablar contigo. Todo tu trabajo es en vano, porque viene una gran inundación, ya no faltan ni cinco días, vendrá un viento amargo y picoso como el chile que te hará toser; luego vendrá el agua que inundará toda la tierra, todo va a desaparecer. Así que haz una canoa con la madera del chalate tan larga como tú y ponle una tapa. Lleva cinco granos de maíz de cada color y cinco de frijol de cada color, lleva al fuego y tallos de calabaza para que lo alimentes. Lleva también una perra negra».

Watakamé hizo todo lo que la abuela le había pedido, al quinto día ya tenía todo listo cuando empezaron a caer las primeras gotas de lluvia. La anciana le dijo que se metiera en el interior de la canoa y que le dijera dónde había grietas para ella calafatearlas, para lo que uso la resina de la planta de *kwe'tsaka*. Lo encerró y se sentó encima de la canoa con una guacamaya en el hombro, y el diluvio cubrió todo de gris. La canoa navegó el primer año al sur, al segundo al norte, al tercero al oeste y al cuarto al este. El quinto

---

los gemelos *Hunapuh* y *Xbalanque* trabajan en la preparación de su milpa les sucede algo similar que a *Watakame* o *Tuamurawi* en el mito huichol del diluvio. Pero aquí no es la diosa de la fertilidad (*Takutsi Nakawé*) sino los animales del bosque quienes provocan que los árboles tumbados vuelvan a crecer. Por otra parte, *Xmucane* cuida una planta de maíz mientras los gemelos descienden al inframundo para vengar a su padre» (Neurath, 2002: 167-168).

año navegó hacia arriba y fue cuando el mundo entero se llenó de agua, hasta las más altas cumbres; en el sexto año el agua bajó y la canoa encalló. Diversas versiones dan cuenta de localizaciones diferentes: fue a dar al cerro de *Toa'pulli* (actualmente en Santa Catarina) o encalló en *Waxiewe*, en *Haramara*, actualmente en San Blas, o fue llevada a *Xapawilleme* por *Watakamé* y *Nakawé* y se convirtió en la laguna de Chapala o encalló en *Hauxamabaka* (el Cerro Gordo en Durango). Otras versiones dan cuenta de que diversos objetos sagrados fueron dejados en el trayecto por *Nakawé* y estos se convirtieron en los sitios sagrados del territorio *wixárika*, delimitándolo.

La ruta de la canoa en la leyenda es importante, porque establece la forma en que será concebido el territorio *wixárika* ulteriormente, es del centro (desde el *coamil* de *Watakamê*) hacia el sur que se asocia a *Xapawyeme*, luego al norte, que se asocia a *Hauxamabaca* y al báculo mágico de *Nakawé*, luego al oeste (*Haramara*) y luego al este (*Wirikuta*). En cambio en el sueño del *maarakame*, las direcciones son del centro al oeste, del oeste al este, del este al norte y del norte al sur.

Las direcciones en sí tienen importantes asociaciones de varios tipos: míticas, simbólicas, cromáticas, con el tiempo ritual, etc., pero lo que ahora se destacará es el predominio de un eje sobre otro. Si en la leyenda el eje que origina el movimiento es norte-sur, en el sueño es poniente-oriente. Todo el paisaje de los ensueños del *maarakame* se relaciona con este eje que va de la milpa a los cerros, del este con el sol naciente al oeste boscoso y serrano. La asociación topográfica con la oposición sierra-desierto en la visión territorial *wixárika* es evidente. Según se des-

prende de la figura 1, que es una representación de la diáspora de la leyenda, frente a la del ensueño, el movimiento primordial ha girado hasta acomodarse a la situación topográfica vivida, hasta «hacer encajar» un territorio mítico con uno actual de la experiencia del soñante.

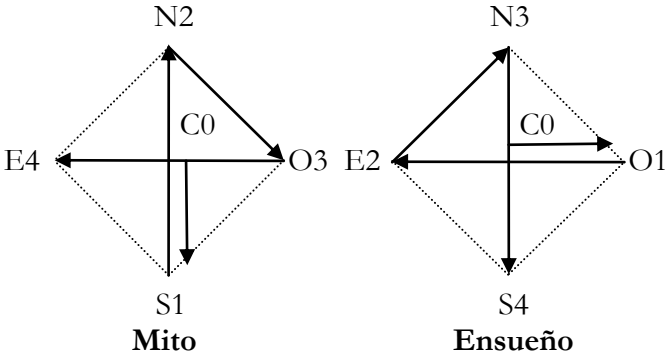

Figura 1. Representación de la diáspora de Nakawé en la leyenda (izq.) y en el primer ensueño del maarakame (der.).

En la leyenda, la dirección inicial de la diáspora va de *Xapawiyeme* a *Hauxamabaka*. Es decir, del diluvio, del lugar del agua al lugar de la fertilidad. El sur se asocia a «la higuera de la lluvia», que tanto salvó al primer hombre, como destruyó todo el mundo seco; mientras que el norte se asocia a *Hauxamabaka*, el lugar en el que habita *Hauxa Tamai* «el joven de la madera flotante», es en este lugar en el que quedó varada la canoa de *Nakawé* o se quedó clavado su cayado mágico, es por eso que se considera el norte como el origen del maíz y de la hembra venado, que guía a los hombres en sus cacerías, por lo que se le ve como el lugar de la fertilidad, como el

lugar en el que reside *Nakawé*, así como el lugar del que proceden los emisarios (o advocaciones) de la diosa *Tatei Wierika Wimari* (la joven águila real de los cielos) y el viento (*Eaka*). También se asocia con el color amarillo y con *Ututawi*, el cazador primordial que se convirtió en lobo y luego quedó hecho un cerro sagrado cuando ascendió el padre sol[71] y que ahora es la nación de la gente lobo.

Esta asociación podría constituir una oposición fundamental: la que va desde la destrucción del diluvio a la fertilidad de la tierra seca. Según algunas narraciones, es en el norte donde se inició la peregrinación para buscar el *híkuri* (Kindl, 2003); mientras que en la zaga de *Kauyumari* se presenta la versión de que es en el poniente, con la salida del mar de los primeros antepasados, que iniciaría este camino, que es el de la búsqueda de la luz.

El eje poniente-oriente del ensueño del *maarakame*, va a establecer una oposición aún más clara del agua de inundación contra lo seco; alzándose además como una oposición de lo inferior frente a lo superior, de lo oscuro indiferenciado contra lo luminoso diferenciado. Pero aquí la polaridad muerte-fertilidad de las direcciones sur-norte se va a invertir

[71] Es remarcable que al final de la gran inundación, cuando emergió por fin la tierra seca y *Watakamé* pudo salir de la canoa, *Nakawé* se trasformó en viento, una asociación más con el *kieri*, y de ahí (por una asociación etimológica) con *Tatei Kiewimuka*, la lluvia del poniente y con el sol nocturno o Venus cuando se transforma en lucero de la tarde. *Kiewimuka*, que se asocia míticamente con *Tsakaimuta*, se consideran los padres de los venados. Se puede conjeturar que la asociación venusina habla de un parentesco mítico de *Nakawé* y *Watakamé* que Neurath (2002) no alcanza a advertir.

simétricamente, lo que nos habla de una relación muy potente entre ambos ejes, una especie de cuádrupla de totalidad compuesta por pares opuestos y complementarios.

Si en el tiempo mítico anterior al diluvio, la ruta del peregrinaje de *Kauyumari* va del poniente en *Haramara* al oriente en *Wirikuta*, esta diáspora se invierte en el diluvio. Lo que hace el ensueño de Don Jesús es recuperar el peregrinaje del primer ciclo mítico, el del ascenso del disco solar y empatarlo con el segundo ciclo mítico en medio de la desesperante inundación sin orillas y estableciendo una trayectoria simétrica que se completa en *Hauxamabaka*, para concluir en *Xapawiyeme*, en el origen mítico del segundo ciclo. Es así que esta síntesis funciona como un espejo de la peregrinación mostrada por las narraciones tradicionales; pero integra los diversos tiempos míticos, al igual que los integra la zaga de *Nakawé* en la continuidad de su propia historia.

El ensueño, el *maarakame* prescinde de *Watakamé*; sitúa en la canoa a la perrita negra de la leyenda, la que se va a transformar en la madre de los huicholes cuando *Watakamé* le queme su túnica-piel de animal, mientras estaba convertida en mujer cocinándole distraída de su presencia, así como también sitúa en la canoa al jabalí, otra advocación de *Nakawé*. Es posible especular que la falta de *Watakamé* puede explicarse como una síntesis del principio masculino en la imagen de *Nakawé*, pues lo femenino estaría expresado en la perrita negra. Mientras que la presencia del jabalí, que va a ser importante por su desenfrenada animalidad salvaje en el tercer ensueño, es la expresión de lo no humano, que a la vez que es parte de *Nakawé*, adquiere cuerpo en el jabalí. La perrita negra

aquí jugaría un papel doble al ser humana y animal y así, complemento recíproco del principio humano masculino de *Nakawé* y del principio animal masculino del jabalí.

Como en el primer ensueño, en el segundo, la trama de fondo sigue refiriéndose al territorio. En el segundo ensueño vuelve el eje principal a ser el poniente-oriente: Don Jesús va desde la casa en el poniente a la milpa en el oriente, hacia el sol naciente, a su encuentro con la diosa. Aquí penetra el ensueño en otra trama mítica, la que está centrada en *Tatei Niwetsika*, la madre del maíz.

La leyenda cuenta que algunos pueblos tenían maíz y otros no. Los *tsarixi*, que no eran *wixaritari* sino hormigas grandes, sabían dónde había maíz y fueron todos juntos. En el camino al encontrarse con *Tumuxawi* o *Watakamé*, le atacaron comiéndole los ojos. Al ver que el muchacho sufría por no poder ver, la paloma *Kukuru*[72] con masa de maíz en el pico le dijo que ella sabía dónde había maíz y le fue guiando. Al llegar a la casa de *Tatei Niwetsika, Watakamé* le pidió el maíz sin saber su nombre, llamándolo como si fuera una persona. Ella le contestó que sólo se lo daría si lo sabía cuidar. Entonces le dio una jícara con una tortilla, una con atole agrio (*tsinari*), y un *kixauri* con agua. El muchacho, al ver que era tan poco se

[72] Leal Carretero (1992), considera que la paloma *Kukuru* es una manifestación de *Tatei Niwetsika*, que castiga en la región de las tinieblas a los *wixaritari* que han despreciado el agua y las tortillas. Kindl (2003), por su parte, siguiendo a Neurath, sugiere que podría tratarse de la madre de la diosa. En ambos casos, la relación del maíz con lo aéreo, podría indicar una asociación a un tiempo mítico opuesto al diluvio o una cercanía simbólica con lo cocido y lo seco.

molestó, pero al ir comiendo notó que siempre había suficiente y pudo saciarse. A los niños ahora se les enseña a compartir y a no acabarse todo, a no quedarse con todo, a dejar algo en el plato, pues se les explica que *Tatei Niwetsika* puede enojarse[73].

El miedo de *Watakamé* y el azoro ante las hormigas que rodean a *Tatei Niwetsika*, en el segundo ensueño de Don Jesús, es experimentado por él mismo al tratar de acercarse a la diosa, la leyenda penetra profundamente en el ensueño y se acomoda a lo que está experimentando el grupo que ha trabajado recientemente con Don Jesús; el grupo que no es *wixaritari*, sino *teiwari*. Aquí las hormigas podrían representar a la leyenda en sí y a los que no son *wixaritari*, a los extranjeros. El anhelo del *maarakame* en su ensueño es tanto saber lo que la diosa tiene que decirle, como el ir a la milpa. *Tatei Niwetsika* lo tranquiliza diciéndole que las hormigas son como los *wixaritari*, que son como «la gente» (en una construcción de mundo evidentemente etnocéntrica).

Tatei Niwetsika aquí jugaría un doble papel: como la diosa protectora del maíz y como el maíz en sí. En la zaga del maíz hay una leyenda que señala un orden específico con que el sembrador divino procedió siguiendo los designios de la diosa, que le proveyó con un palo o estaca para sembrar el *coamil* que era especial, con el cual iba a poder obtener unas cosechas abundantes. De acuerdo con la leyenda, el

[73] Otra leyenda cuenta que el mismo *Watakamé* fue a buscar maíz y la diosa le entregó un grano, diciéndole que lo sembrara y de ahí nacería más. También le indicó que hiciera cinco casas (*iki*) y las hizo inmediatamente, y a la mañana siguiente estaban llenas de maíz de los cinco colores. Kindl (2003) señala que el maíz en esta leyenda es también una muchacha joven.

sembrador el primer año plantó en el sur, el segundo en el norte, el tercero en el oeste, el cuarto en el este y el quinto en el centro, desde donde los *wixaritari* se reprodujeron, poblando así todo el mundo.

La forma que establece la leyenda es semejante a la que procede de la narración mítica de la diáspora de *Nakawé* y *Watakamé* en la canoa:

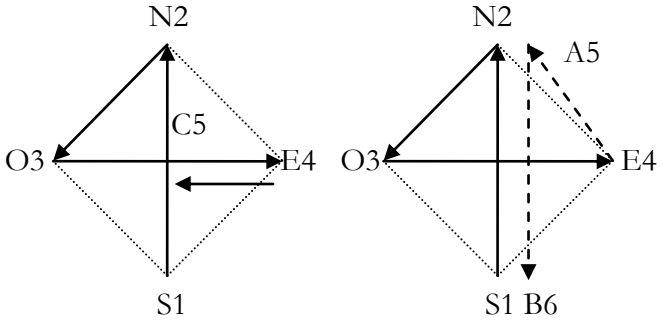

Figura 2. Representación de la secuencia con que Watakamé o Tumuxawi sembró el maíz en la leyenda (izq.) y la operación de Nakawé para devolver la fertilidad al bosque (der).

Pero existen algunas diferencias que pueden indicar claves interesantes: la siembra del maíz primordial no parte del centro, como en la leyenda del diluvio[74], parte del sur (¿la lluvia?) con lo que puede

[74] Siguiendo a Kindl (2003), la ubicación del mítico *Xapawilleme*, el lugar central en el que se originó el diluvio se sitúa en las leyendas en diversos sitios: en la isla del Alacrán, en medio de la laguna de Chapala, cerca de Guadalajara o como hace algunos años, en la Laguna de Magdalena, Jalisco o en el puerto de Manzanillo, frente al pacífico. Los *wixaritari* de San Andrés consideran que el chalate con el que *Watakamé* hizo la canoa, estaba en la isla del Alacrán y que fue talado por los *teiwari*.

indicar tanto el lugar más al sur del territorio sagrado, *Xapawiyeme*, como una indicación sobre cómo empezar a sembrar, es decir, con el *coamil* empapado por el agua de las primeras lluvias. Esta posibilidad no se sostiene fácilmente en la leyenda, pues no tiene sentido luego en la siembra hecha en los otros rumbos. Cada uno de los rumbos en el plano puede asociarse a las diversas clases de maíz, distinguidos por sus colores y esta diversidad cromática apoyar su parentesco con los protectores-antepasados de cada rumbo. En tal caso, la leyenda puede indicar el establecimiento de una protección, de una diferenciación primordial entre el territorio *wixárika* y el resto del mundo, se puede tratar de una apropiación.

Pero cuando se ve en el contexto de ser una operación mágica, la siembra, tal y como se realizó, es un acto para propiciar la fertilidad. La primera operación la transmite *Tukutsi Nakawé* a *Watakamé*, cuando hace crecer al bosque recién talado, señalando con su bastón mágico las direcciones; y esta misma operación es presentada al sembrador divino nuevamente por *Tatei Niwetsika*. Así, en el acto de encerrar al señalar los rumbos, el sembrador-chamán pide protección para el territorio, al tiempo que lo vuelve fértil. Esa acción primordial es además –en el sentido opuesto que encierra todo acto simbólico- una diferenciación, un separarse de lo otro, y por lo tanto hacerse más una unidad, este acto en sí es constituyente de identidad y vitalidad.

No es fortuito el que uno de los primeros objetos votivos que los *wixaritari* aprenden a hacer siendo aún niños sea el «Ojo de Dios» (*si'kuli*)[75], una

[75] Chamorro (2007), sostiene que estos objetos serían «códigos

figura hecha con estambre de colores de forma romboide que se hace sobre la base de una pequeña cruz de madera. Tal representación es en sí una abstracción de los rumbos del cosmos, del movimiento ritual de los antepasados para hacer el universo viviente y del territorio *wixárika* cuyo centro ocupa un lugar preponderante como la dirección que señala al origen de la acción, al Ser, el lugar sagrado de *Tatewari*.

Como en su primer ensueño, el *maarakame* en el segundo ensueño privilegia el eje poniente-oriente como el primordial, «haciendo girar» el que establece la leyenda del origen del maíz, que es del sur al norte. La diferenciación poniente-oriente en el segundo ensueño quizás tendría que ver con ir de la oscuridad a la luz, lo que introduce tangencialmente a la búsqueda del maíz a la zaga de *Kauyumari*, que busca la luz del sol naciente. Esto no es fortuito si, como ya se ha establecido en muchas ocasiones (Negrín, 1977; Benítez, 1994; Chamorro, 2007) es posible emparentar a través de la zaga de *Kauyumari* al maíz y al *híkuri*. En tal caso, el que el *maarakame* se dirija hacia *Tatei Niwetsika* implica más un acto de conocimiento (iluminación) que de supervivencia o alimentación, y de aceptación de que los *teiwarixi* que se presentan en forma de las hormigas *tsarixi* que rodean a la diosa,

votivo-semióticos (trazos que se refieren a enseres u objetos mágico religiosos, instrumentos u objetos rituales diversos, tales como jícaras votivas, *xaweri* y *kenari*, flechas, ojos de dios, rombos y *muvierite*)» (p. 95). Además de las implicaciones que hemos comentado, los ojos de dios se usan como símbolo de protección de los niños y de fertilidad. Durante la fiesta del tambor, estos objetos se usan para que los dioses puedan ver a los niños y saber sus verdaderos nombres.

pueden conocer, saben dónde está el maíz (el conocimiento iluminado del *maarakame*).

Luego este sentido se invierte en el tercer ensueño de Don Jesús, pues se dirige del oriente hacia la espesura del bosque en las montañas al poniente. Aquí vuelve *Nakawé* a presentarse, muy claramente en forma de un salvaje jabalí que persigue a la perrita negra y en forma no tan clara en las mujeres. La presencia de las mujeres con sus hijos cargando, luego fue interpretada por Don Jesús como la madre Tierra, *Tatei Yurianaka*. En algunos rituales, como se mencionó antes, la madre tierra aparece siendo cargada por *Tukutsi Nakawé* en su espalda, a la usanza de las mujeres *wixaritari*, usando una tela que se amarra entre el hombro y la cintura. Cuando se presentan dos mujeres en el ensueño, no es difícil interpretar que si una es la madre tierra, la otra puede ser *Tukutsi Nakawé*, ahora en su forma femenina de abuela-madre.

El *maarakame* se dirige al monte, con la intención de cazar y no ve. Como *Watakamé*, al que le han comido los ojos las hormigas, el *maarakame* ha perdido visión, sólo alcanza a ver cuando *Nakawé*, en su aspecto más salvaje, como jabalí se le presenta. Está en el poniente, donde este aspecto de *Nakawé* es aún más fuerte, por la asociación con lo inferior, lo acuático, lo indiferenciado; con la muerte y con la fertilidad. Y es inclinándose hacia esa naturaleza, que otorga la visión al chamán, y entonces ve un campo abierto por todo un pueblo, y ve que tienen mucho *híkuri*, que van a una fiesta.

Si en el oriente las hormigas *tsarixi* que rodean a la diosa del maíz pueden entenderse como los que no son *wixaritari*, con los *teiwari*; en el poniente

esa asociación se refuerza con el sentido de la dirección, que es «hacia abajo», el lugar inferior, el lugar de lo no formado y de los monstruos, el inframundo; por lo tanto todo lo que se asocia a lo mestizo. Pero este pueblo tiene *híkuri*, la planta del conocimiento y van a celebrar una ceremonia (el conocimiento-en-sí). Lo que hace algo difícil extender esta interpretación.

Pero a Don Jesús, el sentido global de los sueños le sirvió para tomar una decisión: agrupar a los *teiwari* que han aprendido a usar la energía, alrededor de *Nakawé* (que según lo que ha interpretado él ha estado presente en el trabajo de ese grupo), y hacer que hagan una ceremonia de agradecimiento a *Tatei Yurianaka*.

Un tiempo después de esta ceremonia, Don Jesús me regaló ciertos objetos votivos, junto con maíz sagrado de tres colores, Amarillo, negro y morado (tres colores asociados a diversos aspectos de *Nakawé*), con la indicación que yo lo sembrara en la tierra al oriente de la casa en la que ensoñamos. Algunos objetos me los dio para que preparara una ofrenda y otros (entre los que resalta la jícara que ya he descrito con las figuras de *Nakawé* y *Kauyumari*) para que protegieran el altar de mi familia.

Puede ser que este gesto implique la extensión de la protección divina hacia este nuevo territorio en el que ha visto que ha llegado el conocimiento sagrado. Tal vez implique este gesto que su pueblo ha decidido integrarse a los *teiwari*, incorporarlos (como lo han hecho en su religión con el cristianismo posteriormente a la evangelización del siglo XVIII) a su mundo y a sus conocimientos.

En los hechos, varios nietos del *maarakame* viven ahora con padrinos *teiwari* o han sido criados y

educados por éstos. Recientemente algunas comunidades *wixaritari* se han abierto a la visita de turistas y otros viajeros, en parte por mejorar sus ingresos económicos y en parte por ese proceso de incorporación de otras costumbres que han visto como necesario, de cara a vivir entre los *teiwari* y comerciar con ellos. Ello les ha acarreado algunos beneficios que se notan en la llegada de infraestructuras, mercancías e informaciones desde fuera de su aislado mundo; lo que les ha hecho tener un apreciable cambio en la calidad y cantidad de sus posesiones materiales.

Pero la cara opuesta de esta apertura es la proliferación de enfermedades infecciosas exóticas para ellos y un aumento de las defunciones infantiles que no se había experimentado anteriormente a la apertura, según lo que ha comentado en campo el *tatuwani* segundo de *Tatei Kie* y sus familiares y lo que he podido ver en esa comunidad de la sierra; también es la apertura a otros ingredientes en su alimentación, lo que ha hecho que aparezca un apreciable aumento en la obesidad; la entrada de informaciones que han trastocado el orden tradicional, la pérdida del idioma, cambios apreciables en sus costumbres y en su cultura expresiva, que ahora se orienta más hacia la venta de artesanías, con la pérdida del sentido votivo de sus objetos y la repetición de motivos folk exitosos, cambios en las formas tradicionales de construcción de sus edificios y espacios públicos, entre otros efectos apreciables.

Camino a Guadalajara, en el invierno de 2010, abordé precisamente este tema con Don Jesús, sobre la forma en que ahora, tras la apertura, la cultura *wixárika* está cambiando. Noté un profundo desasosiego en sus respuestas, pues se refería a algunos

nietos que viven en Nayarit en una de las comunidades en las que reside, que han estudiado profesiones universitarias y que ahora ya no quieren saber nada de lo *wixárika*: «entienden todo lo que les digo cuando les hablo en *wixárika*, pero contestan en español, ya no se quieren vestir con la ropa tradicional, ya no les interesa nuestro idioma ni nuestra costumbre, ya no quieren hacer ceremonias», me dijo. Yo le comenté que podría ser que los *wixárika* estuvieran cambiando al integrarse con los *teiwari*, y que esto podría luego ser bueno para ambos grupos, pero él me dijo que al paso que van, los *wixaritari* pueden desaparecer para siempre. Después de esto guardó un profundo silencio.

¿Qué implica la inmersión del *maarakame* en el espacio onírico? ¿Cómo hay que entender al espacio imaginario por el que transcurre su experiencia? Una hipótesis sobre la naturaleza del espacio imaginario de los ensueños del chamán, es que se trata de la entrada a un espacio y tiempo míticos, que se acomodan a los acontecimientos que le rodean durante su vida consciente. Habría que pensar a este espacio y tiempo míticos, no como la memoria de unas narraciones repetidas por los mayores y aprendidas por los niños, sino como un espacio paralelo, vivo y actual, pero de una temporalidad diferente y una espacialidad en la que lo simbólico está fuertemente imbricado en los personajes, los objetos, las direcciones y la contextura de la luz y las tinieblas.

Así, en el ámbito de este espacio imaginario,

es posible encontrar el sentido oculto de los acontecimientos del mundo material, para planear lo que hay que hacer para que ambos lados de la realidad se armonicen, para solicitar la intercesión de los antepasados para la prosperidad y la salud. El espacio onírico por el que viaja el chamán, así, es un lugar del conocimiento, que se sumerge en la certeza del mundo de los antepasados y en el que los mitos viven.

Los sueños del *maarakame* revelan que hay una adaptación del mito a las circunstancias actuales, de tal forma que la trama, los personajes y las acciones de estos, cambian, transmitiéndole el nuevo sentido que es necesario que vea. Así, la narración en la que está encerrada la leyenda y que es el conocimiento que ha de transmitirse oralmente entre las generaciones, no es un objeto lineal que obedece a unos resultados prefijados por un performance que ha de repetirse exactamente, sino que es un objeto con múltiples entradas, que permite lecturas alternativas y que ofrece un conocimiento incalculable.

En la cultura expresiva *wixárika* existen unas tablas simbólicas llamadas *nierikate*, realizadas con estambres de colores pegados con cera a tablas de madera y que en su sentido original, antes de que se convirtieran en expresiones artesanales folk, eran representaciones de las visiones de lo sobrenatural y narraciones de las leyendas de este pueblo realizadas en clave visual. Así, estas tablas ofrecen, según como se las observe y «lea» diversas informaciones. Se trata de la representación de un tiempo-espacio total que cifra múltiples posibilidades interpretativas para el que lo sabe, de los personajes-símbolos que representa.

Los *nierikate* serían buenas metáforas de lo que es el espacio imaginario en el ensueño del *maarakame*. Así, se trata de un espacio vivo, a través del cual la cultura –la suma de conocimientos, visiones de mundo, de la historia, la objetualidad y la sensibilidad hacia ciertos aspectos de la realidad de este pueblo- se integra a lo actual ofreciéndose como un campo fértil para la visión. La cultura es así para el *maarakame* un acontecimiento vivo, no un recipiente, no un patrimonio frío y fijo.

Lo que se hace evidente de lo que hemos observado en campo, es que el espacio imaginario es el medio para que se haga explícito el mito, por lo que una de las formas en que el espacio imaginario se manifiesta es a través de un andamiaje simbólico que se relaciona directa y claramente con los mitos que constituyen a la cultura, por lo que hay que decirlo, es penetrado por representaciones aprehendidas, que se convertirán en el vehículo para la manifestación de lo imaginario. Según la experiencia recabada a través del trabajo de campo, se trata de una representación que en este medio adquiere las propiedades maleables del medio imaginario, dejando atrás la inmovilidad manifiesta de éstas en lo concreto, cuando son narraciones, objetos, costumbres, manifestaciones de la cultura tangible o intangible. Para adquirir vida, para volver a ser, para actualizar el origen, presentándolo aquí y ahora, rodeado de emociones y descubrimientos asombrosos.

El espacio imaginario así penetrado, no es, como decíamos, un espacio de contemplación de performances, como lo serían otros sueños que acontecen en otras circunstancias, como los que señala F. Crick que son fundamentales para la supervi-

vencia de un gran número de especies, no es un espacio de la repetición de la actividad diurna, no es por completo un espejo de lo que sucede en la vida concreta material del soñante; se trata de un espacio de la acción, de la negociación, que se presenta imbuido de un profundo contenido emocional. Es así que a través de las emociones, el *maarakame* descubre el sentido de lo que los antepasados quieren decirle.

Pero en su visión de mundo, tal acontecimiento es en sí un lugar, con propiedades diferentes, pero con una categoría de objetualidad semejante a la que tiene el espacio de la vida concreta. El espacio imaginario en el ensueño, para el *maarakame* es un lugar en sí, no un proceso, no un acontecimiento, no una fantasmagórica imaginación. Cosa que no pasa en su vida cotidiana: su sentido de lo concreto no está confundido, es visible que puede distinguir un pensamiento de un objeto, se trata de una persona muy bien adaptada a la vida cotidiana, que separa ideas de objetos simple y claramente. En cambio, en el ensueño, él considera que está trabajando en un ámbito que tiene la misma categoría de existencia de lo real, y esto es interesante, toda vez que se trata de una consideración asumida a través de la tradición, pero –cosa que me parece más importante- es puesta a prueba por el *maarakame* en forma pragmática permanentemente a través de lo que ve que sucede en lo concreto y a través de su libertad de acción y de decisión en el ámbito del ensueño.

Ensoñar, para el *maarakame*, es un acto de poder personal, de contacto y trabajo con la energía. Si quisiéramos hacer un parangón de esa manera de trabajar en el ámbito de nuestra cultura, lo que más se acercaría a la experiencia del chamán sería lo que

nosotros conocemos como «sueño lúcido». Pero apenas se acerca.

Uno de los asuntos que revelan esto fue lo que me comentó Don Jesús sobre un ensueño que tuve al final del invierno en 2011. En el ensueño estaba yo en una cañada por la que he andado en otras ocasiones en el ensueño, caminando por una vereda. Un río oscuro y poderoso corría algunos metros abajo al revés (en vez de «bajar», «subía»), cosa que me llamó la atención, y esta observación me hizo caer en cuenta que estaba en el ensueño. Una mujer anciana indígena vestida de blanco a la usanza tradicional de los *wixaritari* estaba trabajando con chaquira, sentada en medio de la vereda. Como era muy empinado y estrecho el camino, hacía difícil el seguir por la senda. Esto me enojó mucho y la atropellé pasando prácticamente por encima de ella, lo que no hizo que se desconcentrara o que siquiera notara mi presencia y siguió trabajando. En cuanto pasé, todo mi enojo se fue y me di cuenta con vergüenza que la vieja indígena era la abuela *Nakawé*. Pero no supe cómo resarcir mi violento comportamiento.

Don Jesús después de que le narré este ensueño se rió con ganas y me interrogó sobre ciertos detalles del vestido y del arreglo de la abuela. Sólo para constatar que en efecto se trataba de *Nakawé*. Luego me explicó que en el ensueño se está en la energía directamente, que ahí es el lugar en el que están los antepasados y nosotros mismos; donde nos pueden hablar y nosotros podemos escuchar. Pero que cada quién ve la energía según ha aprendido a ver. Luego, con una alegría que ahora he aprendido a apreciar en él, pues su impasibilidad hace difícil ver sus emociones, me dijo que lo que estaba pasando

era que los *teiwari* (nosotros) habíamos entrado a la energía de los *wixaritari*, que nos habíamos mutuamente «contaminado» y que ahora formábamos un solo grupo y por eso podíamos ver a los antepasados.

Esa interpretación del *maarakame* es posible verla como la evidencia de una cosmovisión etnocéntrica, pero esto es una interpretación bastante superficial. Su explicación alude a la idea de ámbitos imaginarios parcialmente independientes que por procesos en lo concreto y en el ensueño han entrado en contacto, interfiriéndose mutuamente. De esta manera, su explicación aludiría a pensar al espacio imaginario como una red que conecta en tanto un acuerdo para ver y que en ausencia del acuerdo se encuentra desconectada. Sólo que esto es un hecho que permite la energía en parte y en parte dependería del poder personal, según la explicación de Don Jesús. Me ha parecido interesante que este contacto se diera a través de la vastedad que representa para los *wixaritari Nakawé* y no a través de otros puntos menores de su cosmovisión, ello añade un aspecto espacial a la energía a la que ha aludido Don Jesús, y es a través de la noción de borde, tanto en el ámbito de la presencia de *Nakawé* en todo el sistema mítico, como en el del tiempo de la leyenda, que se va completando en sus fases anteriores a través del conocimiento que emerge en fases posteriores.

Para reforzar esta interpretación sobre el sistema cognitivo del chamán, luego Don Jesús me dijo que era muy importante que hiciéramos una ofrenda a *Nakawé* y a *Tatei Yurianaka*, que era importante que hiciéramos una ofrenda que siguiera la usanza *wixárika* y que siguiera la *teiwari*. Él luego se explicó diciendo que necesitábamos prepararnos con lo que se

lleva a las iglesias cristianas de los *teiwari* aquí y ahora a ofrendar: flores, veladoras, dinero. Y que esto se dejara junto a lo que es usanza *wixárika*: tabaco, chocolate, tequila, tejuino, jícaras, velas, listones, flechas, para que luego se dejara en la tierra, en el seno de *Tatei Yurianaka* y en la iglesia, en el santuario de la Virgen de Guadalupe. Se trata de la voluntad de agradecer el contacto, «la contaminación» como él le dice.

Complejos preformativos y el espacio del ensueño.

Hay en el fondo de la experiencia del *maarakame* un aspecto de recuperación de una memoria colectiva que se actualiza hacia el presente, que está evidentemente presente ahí porque ha sido aprehendida a través de la transmisión oral de los relatos tradicionales, a través de la lectura de los *nierikate*, a través del mismo ensueño o por medio de la entrada a estados alterados de conciencia inducidos por el consumo de plantas psicoactivas o sin éstas y acaso estos conocimientos pudieron haber llegado de maneras que no podemos comprender por ahora.

En todo caso hay una parte de la experiencia que reposa en un fondo común formativo de la experiencia, por eso llamamos a este telón de fondo un «andamiaje», porque soporta la trama –que es emotiva fundamentalmente- sobre la que se desarrollan los descubrimientos del ensueño. En ciertos aspectos, esta parece ser una estructura compartida. El propio *maarakame* se refiere a este fondo de soporte de la experiencia onírica como una energía que es visible a través de un acuerdo. Este no puede intuirse como la toma consciente de una manera de ver a través del

contacto con la cultura material e intangible en que haya estado imbuido el soñante en su vida previa exclusivamente. En la explicación del *maarakame*, hay una apropiación de esta visión que está ligada a la etnia. Se da simplemente por haber nacido *wixárika*.

Lo que llama poderosamente la atención es el asunto de la «contaminación» de las visiones, sobre cómo un acuerdo puede entrar en el otro para ser absorbido por aquel y dejar al ensoñador *teiwari* en la perplejidad de un mundo perceptual nuevo, tras haber entrado al ámbito de otro acuerdo.

Ya habíamos comentado en la primera parte de este libro, cómo algunas escuelas de la psicología profunda, habían llegado a la conclusión de que hay un andamiaje previo al conocimiento del mundo que puede hacer posible en principio todo acto perceptual. La explicación de G. C. Jung (1999 a, b, c) sobre esto, le llevó desde la nueva concepción del complejo, no como producto del trauma originario, sino como algo previo a la experiencia, a intuir la presencia de unas formas previas en la mente que arracimarían en torno a sí a las experiencias, haciendo posible la cognición. Llamó a estas formas previas arquetipos, por la evidencia de ser estructuras heredadas por toda la especie y de unos orígenes desconocidos de tan antiguos.

La idea de G. C. Jung ha florecido hasta la actualidad, convirtiéndose en una de las más plausibles para explicar –entre otros fenómenos- la naturaleza transpersonal de ciertos eventos o las coincidencias en las expresiones culturales de diversos grupos humanos sin un contacto previo conocido.

Será materia de un libro que está en preparación, el ofrecer nuevas perspectivas sobre fenómenos

asociados a la evidencia de una mente distribuida, que se ha empezado a esbozar en este libro, que se aleja de la explicación basada exclusivamente en la existencia de arquetipos como formadores de la experiencia. Mas por ahora y en el ámbito de la evidencia que se ha recogido en campo, es interesante contrastar la idea de un espacio imaginario armado a través de un sistema de complejos que arraciman las experiencias, con el espacio de la experiencia onírica del ensueño del *maarakame*.

La idea de un sistema de complejos, supone que la energía psíquica se encuentre «concentrada» en estas formas-significados y que esta alta concentración atraiga a los eventos vividos, dotándolos de sentido para la persona. La naturaleza del enlace y en cierto modo la fuerza de la ligazón de los recuerdos vividos, con el significado primordial que otorgan los arquetipos al recuerdo y a su contexto de experiencias relacionadas, tiene que ver con las maneras en las que el recuerdo se liga, ya sea emocionalmente, históricamente o lógicamente. Esto ya se ha explicado antes.

Siguiendo estas ideas, un evento se experimenta en función de las formas previas a la experiencia, que tienen que ver con toda una historia formativa que rebasa el marco de la existencia individual. Pero en la vivencia individual, los arquetipos representan lo actual, lo que se experimenta en forma personal, con lo que el arquetipo se asume como la expresión de lo que la persona atraviesa, estableciéndose como parte de la propia persona, como sus propios órganos psíquicos que la expresan, que le muestran los procesos que está atravesando durante su existencia.

Ello, en el ámbito de la experiencia onírica puede manifestarse como exterioridades al soñante, como partes de la trama, los personajes y el paisaje soñado. Un evento fuertemente emocional para la persona podría expresarse con un mar bravo, con un oleaje devastador, con un río crecido, o con otros símbolos de cambio, de crecimiento. Un acontecimiento de amenaza a la supervivencia puede sumergir a la persona en el encierro de una cárcel onírica, en sueños de círculos que encierran y protegen, en el sueño con la madre o la casa de infancia, con símbolos de centramiento, de aislamiento protegido o de encierro, con símbolos de auto preservación.

De modo que el sueño en sí es una expresión de la persona y cada parte de lo que sueña es él mismo expresado mediante los objetos de la trama onírica. Los psicólogos que siguen a estas ideas, explican que esto es así porque la experiencia no es un asunto relacionado exclusivamente con la vida consciente, suponen que hay importantes contenidos no conscientes que son reprimidos porque son en el momento de la experiencia inmanejables o intrascendentes para la persona. Por lo que han de ser expulsados a «la sombra», donde quedarán como energía latente, manifestándose a veces en forma de síntomas psíquicos o físicos, o como los objetos, los personajes, la trama de los sueños. Es así, según esta explicación, que la persona puede recuperar esta energía y hacerla parte de la vida consciente precisamente a través de su expresión en los sueños.

Lo que sugiere esta idea, en el contexto de la teoría de los arquetipos, es que el significado de lo que se sueña, al atarse como está a estos símbolos antiguos, será común, habrá sido experimentado ya

por otros y será experimentado en el futuro de maneras semejantes. De modo que la experiencia tendría un fondo común incognoscible conscientemente más que por las resonancias de las experiencias con estos poderosos complejos. Pasar por una experiencia humana es posible porque existe un inconsciente colectivo.

Jung al final de su fecundo trabajo reflexionó que si acaso existía este fondo inconsciente colectivo que dotaría de significado a la existencia, bajo este yacía un fondo preformativo, carente de imágenes y de significados, que era premental y hecho de puro potencial formante, pero a la vez profundamente diferente de lo que podríamos considerar humano. Llama poderosamente la atención que describa a este fondo psíquico como lindando con lo material, con esa energía de movimientos caóticos en apariencia que está presente en los fenómenos que describimos como físicos. Estos descubrimientos ahora abren la puerta para pensar en lo imaginario y en su elusiva naturaleza.

Para el *maarakame*, la naturaleza del espacio por el que discurren sus acciones en el ensueño, es diferente de la concepción junguiana; valdría interpretar a ésta y a la otra como dos experiencias humanas por entero diferentes. J. Manzano comenta que lo onírico en sí es un conjunto más bien heterogéneo de experiencias que llevan a diversas manifestaciones de la persona en relación a los acontecimientos que la rodean, así, mientras que en algunos sueños lo que se revela es la repetición de las impresiones vividas estando consciente durante las jornadas previas por el soñador, o ligazones lógicas de eventos que arman una trama plausible del futuro por venir, en otros lo

que se está presenciando son genuinas anticipaciones del porvenir, o en otros se trata de verdaderas experiencias transpersonales (comunicación personal de julio de 2010).

Don Jesús me ha comentado que el ensueño es la entrada genuina a una energía que es vista por el soñador a través de cómo ha aprendido éste a ver. Esta experiencia del chamán en el ensueño, supone la entrada de la atención a un «campo psíquico» en el que se fragua toda la experiencia del grupo. Se trata, a partir de esta concepción, de algo colectivamente alimentado, en donde reposarían los significados, las tramas vitales, todas las historias, todos los nombres. El chamán engancha su atención de ensueño a este «campo» a través del acuerdo y es con su poder personal que se mueve, que puede realizar las operaciones en el ensueño, sus trabajos. Don Jesús me ha dicho que depende del poder personal, de lo entera que esté la energía de la persona en el ensueño, lo que se pueda o no hacer. Así, no se trata de un sueño lúcido en el que se controlan todos los eventos, en el que se puede «doblar y torcer» la realidad ad libitum; no, se trata de que se hace lo que se está en posibilidades de hacer, y andar en el ensueño es tan peligroso como andar por la sierra a expensas de ser presa de algún animal salvaje. Se corre un riesgo formidable.

Esta visión y la noción que ha advertido Don Jesús de «contaminación» de los acuerdos *wixárika* y *teiwari*, abre el camino para pensar en que en este estado de conciencia que los chamanes llaman el ensoñar, la persona se encuentra en un ámbito transpersonal. Una práctica que hace Don Jesús de cara a una curación difícil o a resolver un asunto importante de

su comunidad, es la de escribir una nota con el nombre de la persona que se pretende curar o una fotografía de un niño o niña al que le va a poner nombre, o una cosa que recuerde a esa persona con la que va a trabajar, la pone cerca de su lecho, y entonces ensueña el asunto.

A través de esta práctica, según me ha explicado el *maarakame*, se entra en contacto con la persona directamente, con su energía, que está cargada con su historia personal, y se arregla ahí el asunto del trabajo. Los resultados de esta práctica no sólo orientan las decisiones que han de tomarse en la vida concreta, sino que afectan el curso de los hechos materiales. Don Jesús sostiene que esta práctica es eficiente para curar enfermedades que de otra manera no hubieran podido curarse. La persona atendida así, puede en ocasiones ver al *maarakame* en el ensueño también. La explicación *wixárika* de esto es que ambos han entrado en contacto en el ensueño.

¿Qué implica la posibilidad de una experiencia compartida en el ensueño? La propia concepción del espacio imaginario como una propiedad intrapsíquica de la persona cambia notablemente. En efecto, lo que propone esto es que en ciertos estados de conciencia y bajo ciertas prácticas específicas, la persona puede «acceder» a un ámbito diferente de lo concreto, pero que posee propiedades de fisicalidad equiparables a lo material, aunque se trata de un ámbito diferente en tanto el flujo del tiempo y la maleabilidad de las propiedades de los «objetos» y personajes que constituirían ese «ahí».

El espacio imaginario como un ámbito transpersonal.

La investigación sobre esta naturaleza del espacio imaginario es aún incipiente. La Psicología Transpersonal se ha concentrado fundamentalmente en los estados alterados de conciencia que tienen lugar en los trances, como los que se usan para la curación a distancia o en actividades de lectura o visión remota, que son estas últimas, líneas de investigación especialmente importantes para grupos relacionados con algunas milicias o agencias de inteligencia gubernamentales y de otras organizaciones. La investigación de la presencia de estas posibilidades en el estado de ensueño es aún incipiente o se encuentra parcialmente oculta.

Un chamán de Sayulita, en México, me ha referido el caso de una experiencia de ensueño que realizó acompañado de otro chamán náhuatl, mentor de él en el arte de ensoñar que puede aportar elementos interesantes para nuestra discusión. Aconteció tras la muerte de su padre. El joven chamán quería resolver este traumático acontecimiento que le tenía desolado, «yendo de aquí para allá sin que nada pudiera tranquilizarlo». La relación con su padre nunca había sido fácil, refiere que su viejo le exigía demasiado y que nada que él hiciera, por más que se esforzara, parecía llenar las expectativas de su padre; dijo que tras la muerte, había quedado en él la sensación de que tenían asuntos pendientes por arreglar, que su muerte lo tomó desprevenido, que ya no podía tener paz. Su maestro le dijo que podrían ensoñar todo este asunto esa misma noche y que tal vez «ahí» pudiera resolverse. El joven chamán se acostó en un sillón en la sala de la casa de un amigo en Ciu-

dad Guzmán, Jalisco, que por ese tiempo visitaban y su maestro en el otro sillón a escasos metros de donde él dormía.

El joven chamán soñó que iba en un camión de pasajeros atestado de gentes en un soleado día hacia Sayulita. Señaló que era bastante incómodo por el calor que hacía. Iba acompañado por su maestro, que estaba sentado al lado de él distraído por el paisaje y aparentemente cómodo y feliz. Al lado derecho de la ruta se alzaba una gran montaña, sobre la que había un hombre vestido con un elegante traje blanco dándole la espalda al camino, al camión de pasajeros, a todo. El joven chamán sintió una urgencia por bajar y por ir en busca de esa persona que intuía era su padre muerto. A empellones bajó del camión y se encontró en un desolado desierto. Caminó por una vereda pedregosa, hasta subir la montaña.

Cuando llegó hasta el hombre lo tomó del hombro y lo volteó para ver su cara. Era su padre recién muerto que entonces le miró compasivo y contento y le dijo que estaba orgulloso de lo que había hecho de su vida. Por más que quiso sostener el ensueño el joven chamán no pudo hacerlo, y en ese instante, despertó. Su maestro, de pié frente a él, lo miraba fijamente y sin dejarlo que dijera una sola palabra le dijo: «pues bien, estábamos volando en el lomo de unas águilas rumbo a Sayulita, tú estabas incómodo te movías de acá para allá, hasta que las águilas se pararon en la orilla de un camino y divisamos un cerro. Tu padre estaba en la cima, tú lo viste y ya quedaste contento, arreglaste tus problemas con tu padre». No dijo nada más. Su visión había sido exacta.

El joven chamán nunca le contó su sueño a

su maestro, éste no lo dejó, le dijo que había que dejar en paz las cosas resueltas. Cuando me contó este suceso, resonaron en mí las consideraciones de Don Jesús sobre el ensueño. Había en la trama de ambas experiencias una unidad evidente, los personajes importantes del ensueño estaban todos ahí ubicados en los lugares que les correspondían, la atmósfera que se vivió en el ensueño era semejante, pero los objetos eran absolutamente diferentes. El maestro náhuatl se desplazaba en el lomo de un águila junto a su discípulo, mientras que este se veía a sí mismo y a su maestro dentro de un incómodo camión de pasajeros. Tal parece que sus acuerdos estuvieron actuando por separado, mientras que el flujo de las emociones y de los eventos se movían en una misma dirección. Sus atenciones estuvieron concentradas en «el mismo sitio» pero sus acuerdos no estaban lo suficientemente «contaminados» uno del otro. Pero los paisajes, por lo que me narró el chamán de Sayulita, eran semejantes.

Un espacio que es «exterior» al individuo parece abrirse paso hacia su cognición y conectar con la experiencia de otro individuo. Una suerte de fisicalidad que se manifiesta para el sentido común como independiente de lo concreto, el lugar de la vida consciente. La penetración de los contenidos de la sombra en lo onírico, con los que el inconsciente da trazas de su existencia y de los rasgos psíquicos que emergen hacia un conocimiento consciente, parecen estar lejos de esta clase de experiencias o cuando menos no jugar un rol principal en la función onírica. En efecto, la proyección de los paisajes, los personajes o la trama en el ensueño, cuando es compartida hasta el grado de convertirse en una experiencia que

podríamos, por la narración de lo percibido durante estos eventos, calificar como «común», rebasa el ámbito habitual de consideración del espacio imaginario como un ámbito «interior» para la operación aislada del soñador, en tanto volcado en sí mismo y en su propia energía reprimida que emerge en formas preconscientes.

Es hasta cierto punto común entre los *maarakate* desarrollar prácticas de proyección de su cognición hacia sujetos perceptores independientes de su cuerpo físico. Don Jesús me ha referido cómo los chamanes de su linaje pueden viajar a través de los animales del bosque, y ver más allá de sus posibilidades físicas inmediatas lo que está ocurriendo en otro lugar. Él se ha referido a esta operación como trabajar con el nagual, lo que se puede referir tanto a la creencia de una transformación de ellos en el animal, adquiriendo sus habilidades perceptuales únicas, como a proyectarse dentro de un animal que ellos previamente han escogido. Durante este trabajo el chamán entra en un profundo trance en el que experimenta la percepción ampliada por las capacidades físicas del animal o de su localización específica. Adicionalmente, Don Jesús me ha referido que este trabajo no sólo se puede hacer con animales, asegura que su cognición puede depositarse en plantas o en cosas naturales o artificiales, como enseres, muebles, etc., con lo que considera que puede «leer» las memorias impregnadas en los objetos.

La creencia de la efectividad de esta práctica les permite a los *maarakate wixaritari*, conocer con bastante exactitud detalles de eventos, lugares o personas que de otra manera no habrían tenido oportunidad de conocer para ser más certeros en sus traba-

jos o para ampliar el horizonte de sus percepciones. Esta consideración en sí misma, habla de que la concepción *wixárika* de las relaciones de lo imaginario y lo concreto es más que de interioridad-exterioridad, como en la consideración occidental más típica, de exterioridades paralelas, de fisicalidades diferentes en sí mismas y hasta cierto punto impermeables la una con la otra. Inclusive, la jerarquía de causalidad occidental más común que va de lo concreto a lo imaginario, parece invertirse en la cognición de los *maarakate*, ellos suponen que el trabajo sobre los eventos del ámbito de lo concreto, pueden hacerse en el imaginario mucho más fácilmente, con lo que justifican que el trabajar en el ensueño es un paso importante, para que en lo concreto, las cosas marchen saludablemente y en armonía.

Kindl (2003) se refiere a los *ürükate*, pequeñas piedras de cristal de roca, como las materializaciones del alma de un antepasado o en casos muy raros de una deidad. Toma estos datos de Lumholtz (1900) que señala que estos pequeños cristales de roca o cuarzos, serían probablemente producidos por los *maarakate* y en su consideración se trata de personas muertas, o inclusive vivas. Una práctica bastante misteriosa de la cual he sido testigo, que realizan los *maarakate*, supone una operación de «extracción» de esa alma, que es materializada como un cristal de roca. Don Jesús me ha explicado que mediante esta operación se atrapa la energía atorada en la persona, que le causa enfermedad, para que esta recupere la salud.

El chamán «chupa» esta energía del área afectada y la petrifica. Según diversas fuentes, existe la costumbre entre los *wixaritari* de hacer con algunos

de estos cristales objetos votivos, pues según la literatura, se les califica como las almas de los antepasados, que han sido «despegadas» de la persona viva y que luego pueden prestar socorro o proteger a la familia que los posee. No obstante, Don Jesús dice que se trata simplemente de energía, él no parece concederle a estos objetos valor ritual alguno. Pero en ciertos artefactos de otros chamanes, como en unas flechas votivas, forradas de hilos de colores formando rombos y rematadas con plumas de diversas aves que usan los chamanes en sus trabajos rituales de curación, que he podido ver que se incrustan cristales de roca que podrían ser *ürükate*.

Esta práctica supone para el *maarakame* la posibilidad de poner en contacto el ámbito de lo invisible y lo concreto, en una negociación que para él implica el andar de un lado a otro de la realidad. En su consideración, lo subjetivo, como se entiende generalmente por la cultura occidental, no es por entero un ámbito de la interioridad de los propios pensamientos. Su noción de lo que nosotros calificaríamos como lo subjetivo se amplía bastante, desde el estado de las cavilaciones, los pensamientos o los sueños personales, hasta el «lugar» en el que los antepasados moran y se comunican con su pueblo.

Una visión más amplia sobre la posibilidad que en el ámbito de lo imaginario se presenten experiencias transpersonales, implica no solamente a la noción de lugar o espacio, sino al tiempo. En el ámbito onírico algunos sueños de anticipación de eventos en la vida concreta podrían ser el resultado de un buen «cálculo» sobre las posibilidades de que tal o cual desenlace se presentara en una situación dada, sería una capacidad de razonamiento sobre el

flujo de los eventos que rodean a la persona, que actuaría fuera de la conciencia de ésta y que «comunicaría» sus resultados durante el sueño con imágenes, lo que luego adquiriría la forma de una anticipación o profecía. Pero no se descarta que efectivamente una fracción de los sueños pudiera ser una auténtica visión del porvenir. Cómo se producen esta clase de visiones es un asunto misterioso.

La capacidad para moverse en el espacio imaginario y de ahí afectar eventos que suceden en la vida concreta, como hemos visto, es una creencia que mueve la actividad de personas dedicadas a cuidar a las comunidades o inclusive a gobernar en ciertas culturas tradicionales. Esta inclinación de estas culturas inicia con la crianza, en el seno de las familias. Los padres y las madres entre los *wixaritari* cada mañana preguntan a sus hijos pequeños sobre sus sueños y a través de estos es que deciden sobre el porvenir. Así, en un contexto doméstico, familiar y pragmático. Pero esta capacidad en ocasiones rebasa a lo que entre estas personas es considerado como una habilidad «normal» para explorar lo onírico, y es cuando se descubre que un niño o un joven tienen la capacidad para ensoñar, y su crianza y educación se dedica a que éste se convierta en *maarakame*.

Ocasionalmente los ensueños de los que ostentan este cargo se transforman en visiones que lejos de estar imbuidas en la trama simbólica de sus creencias religiosas, se conectan profundamente con imágenes de la realidad concreta. Don Jesús me ha comentado que cuando va a haber un cambio importante en la naturaleza que podría afectar a la comunidad es que a veces se sueña en el porvenir y que estos sueños son extrañamente reales, esto –dice-

se nota en la luz que envuelve al ensueño, que transmite una certeza en el ensoñador, aunque se trata de eventos raros; se nota en lo ajeno de los acontecimientos que parecen ser verdaderamente externos, y el soñador adquiere un rol como de observador frente a los eventos que parecen así inevitables.

Lo que se conoce como «visión remota» en la investigación occidental sobre estos fenómenos, de acuerdo con la literatura (Targ y Puthoff, 1974; Puthoff y Targ, 1976; Targ, 1994; Talbot, 1995; Taylor, 2001; Szegedy-Maszak y Fenyvesi, 2003), implica no sólo ver lugares, objetos, eventos o personas más allá de sus capacidades físicas, sino, ver a otros momentos en el pasado o en el futuro.

Las dimensiones del espacio imaginario.

De estas experiencias de campo se desprenden algunas reflexiones obligadas que tienen que ver con el espacio imaginario como tal, tratándolo como un ámbito. Desde ciertas perspectivas, ello comportaría cosificar un ámbito que por su naturaleza misma podría ser un proceso. Una visión que surgiera del contexto de las explicaciones científicas establecidas, supondría el pensar al espacio imaginario como un resultado de unos procesos neurológicos, que en la base serían procesos electroquímicos; por lo que vale plantear al espacio imaginario más como un proceso que como una cosa en sí.

Tal reducción supondría extenderla hacia cualquier proceso perceptual en la medida en la que en su base estarían implicados procesamientos de los datos semejantes. Ha quedado suficientemente superada tal noción en las ciencias por ser para ciertos fines irrelevante; también ha quedado demostrado

que la mayor parte de nuestra noción consciente de mundo procede, por una parte de una reducción de los datos de entrada y por otra de un arreglo de estos que se da sobre la base de la «interferencia» de la memoria y de los moldes culturalmente aceptados para el ensamblado de la idea de mundo. Como apuntábamos en la primera parte de este libro, el ensamblado de la realidad es un asunto ligado a un ajuste de lo que se percibe como tal y de lo que se puede concebir, del paradigma que nos ofrece un mapa para movernos en el mundo; en sí este acto de captura de la otredad está fuertemente condicionado por el acuerdo a través del cual podemos concebir lo que es el mundo.

Así, el proceso de aprehensión de lo otro comporta un complejo proceso de interacción que nos hace armar un andamiaje sobre el que desplazamos y montamos la imagen de mundo que nosotros concebimos como lo real. En un nivel cercano al fondo de este proceso, puede reducirse todo a la interacción de sustancias transmisoras de electricidad en el sistema nervioso, en otro nivel más profundo aún, el efecto de campo de las interacciones eléctricas y de otros tipos, presentes en lo que denominamos el cuerpo energético, sería lo que explicaría para nosotros lo que denominamos la realidad.

No hay muchas dudas de que las interacciones del cuerpo energético, del bioquímico y del físico, establecen una ecología que va a tener una influencia decisiva en los procesos por medio de los que se arma el andamio de lo real. Los trabajos de Eccles y Popper (1977) y de Eccles (1999) recalan, como se ha visto a lo largo de este trabajo, en la idea de que sobre esta ecología fisicoquímica vale plantear que dos

realidades se superponen complejamente: lo mental y lo cultural. Sus descubrimientos se apoyan en la propia estructura material y neuroquímica del encéfalo, que revela la presencia de puntos de ensamblaje, donde estos mundos interactuarían; lo que luego les ha llevado a plantear a la naturaleza humana como el encuentro de tres realidades que se manifiestan en tres niveles de existencia cuando menos, que ellos intuyen parcialmente independientes.

Este último punto de vista empieza a ser útil para la antropología; si bien la explicación de la física y química subyacentes a lo cognitivo nos presentan datos útiles sobre los que se pueden armar explicaciones, todavía no se acercan a la escala sobre la que podemos empezar a proceder, sobre la que podremos armar nuestras hipótesis de trabajo.

Es precisamente por la escala sobre la que trabajamos al espacio imaginario, que es posible concebirlo como una cosa en sí, pues nos permite aventurar mejores hipótesis para este nivel de explicación que si lo tratáramos como un proceso: ¿qué impide decir que la cognición en sí de lo real y lo real en sí no son concebibles como un solo proceso subyacente? El sentido común y un acuerdo sobre nuestro lugar en el mundo, nos impelen a pensar de otra forma, nos obligan a sacar la realidad de nosotros mismos, para situarla en un allá afuera objetivo y ajeno. ¿No revela este acto el ascenso de la dualidad? ¿No se instala en este acto la angustia de sentirse ajeno, rodeado de lo otro tan extraño y peligroso?

Pero así procedemos, persiguiendo la ilusión de una realidad ajena y, entonces, cosificamos todo, incluidos nuestros más íntimos pensamientos y sueños. Es así que a pesar de las evidencias científicas,

de las intuiciones filosóficas y las creencias elaboradas durante milenios, que nos informan sobre el fondo procesual de todo cuanto ocurre en el mundo, que se hace útil para comprenderlo el analizar al espacio imaginario como si se tratara de una cosa aparte, de un lugar con unas propiedades curiosamente relacionadas con los lugares concretos por los que andamos despiertos.

Hay una certeza en ciertos acontecimientos de la imaginación que proviene de constatar que al ser nosotros aparentemente personas diferentes, se nos vienen eventos en la mente, que compartimos; que nos hace pensar en estos más bien como cosas ajenas que como propias. Pero ello puede provenir del acuerdo sobre la naturaleza de las cosas que compartimos los que abrevamos de ese mar revuelto y hecho de trozos de historia puestos a fuerza en un solo molde al que llamamos la visión occidental; y que luego confundimos con la realidad en sí misma. Hay construcciones imaginarias que no comparten estas nociones, que se rehúsan a poner una línea entre lo que acontece en lo material y lo que sucede en la imaginación.

Ello hace pensar que el espacio imaginario se manifiesta en forma diferenciada por «funciones» o por «grados de apertura» desde la intimidad hasta lo ínter subjetivo. De las indagaciones de campo que han sido expuestas en este libro y en otros trabajos (Narváez, 2000), se hace evidente que el espacio imaginario por una parte es el andamiaje de los mitos, que como límites de la visión de mundo, que como los elementos más evidentes y «duros» del acuerdo, establecen lo que es posible ver. El espacio imaginario ofrece un soporte que refuerza al mito en imáge-

nes referidas a estos, que los fortalecen, que aumentan su certeza en una circularidad autorreferente que se convierte por ese efecto de soporte mutuo en una imagen de todo lo que puede ser.

Hay en este fondo que conforma a la visión del sentido del estar-en-el-mundo, la instalación de un adentro y un afuera, en tanto orden y organización de la visión, frente a lo que no tiene forma, frente a lo inconcebible. Luego esta función del espacio imaginario revela a la persona una totalidad concebible, pero en la sombra asoma de vez en cuando la certeza de que esto no puede ser todo, que tras esa jaula con la que los mitos envuelven a la persona y le facilitan la vista, hay algo más, incognoscible.

En el ensueño del chamán esto cambia profundamente, como hemos visto, fruto de otro acuerdo, es que su visión de mundo no parte de las consideraciones de exterioridad e interioridad con las que armamos nosotros en nuestra cultura la noción de mundo. Puede ser, y así ha aparecido como evidencia de nuestras indagaciones, que el espacio imaginario del trabajo del chamán sea concebible como una instancia transpersonal: el chamán interviene en las otras mentalidades, aparentemente discontinuas y desconectadas, y su trabajo junto con éstas, se extienden en la curación o en el trabajo con el clima, por ejemplo; se extiende lo imaginario hacia lo material.

Es en esta instancia donde ya no se puede extender conceptualmente la noción de espacio imaginario, pues en la consideración de quienes han trabajado en el ensueño, en su acuerdo, es un lugar en sí mismo, con un estatus de realidad equiparable a lo concreto, pero en el que las capacidades del ensoña-

dor cambian, en donde los personajes adquieren otra naturaleza, ligada a los atributos del mito. En este punto vale preguntarse si en la consideración de estas culturas no occidentales, no sea el mito un modo de regular las relaciones de las personas, sino un descubrimiento.

Así, la noción de exploración estaría profundamente ligada a estas experiencias transpersonales, como hemos visto que se hace evidente con ciertos estados de atención.

Hay otras propiedades interesantes del espacio imaginario que se relacionan con sus dimensiones, con sus propiedades que se despliegan como fisicalidad. Una tiene que ver con el tiempo. Se hace evidente que en el ensueño, el flujo del tiempo se acelera de manera tal que aun no siendo percibido durante el ensueño por el ensoñador, resulta que en lapsos muy cortos acontecen una enorme cantidad de sucesos. El tiempo medido en cuanto a la ocurrencia de acontecimientos nos ha ayudado cuando tratamos el problema de la atención en torno a la amenaza de la supervivencia (lo que llamamos la primera atención), para indicarnos que en el recuento de lo que se ha vivido, parece inconcebible que entre el flujo de los hechos hubiera transcurrido un tiempo tan corto.

Luego esta evidencia nos ha servido para señalar que hay una suerte de ralentización del flujo del tiempo en tanto la atención «se mueve» desde lo intuitivo-real hasta el pensamiento con un predominio de lo simbólico. Algo semejante se hace evidente en el ensueño. En efecto, el fluir del tiempo ahí parece ser semejante al que se percibe al rememorar un estado de atención de una profunda conexión con lo real. Hay una compresión de los sucesos que por otro

lado se perciben como ocurriendo normalmente, hay inclusive evidencias de que en tanto se está atendiendo el flujo de los acontecimientos en el ensueño, hay pensamientos y reflexiones sobre lo que se está viviendo, de modo que hay un paralelismo interesante entre la persona concreta que posee una «doble presencia» en el acontecimiento –una actuante y otra reflexiva- y la persona en el ensueño.

Ello suele transformarse en ocasiones en una suerte de doble visión en la que tanto existe en un nivel de observación habitual, como se contempla la actuación de uno mismo, introyectándose las experiencias de ese «doble de ensueño» como las de uno mismo. Expresándose como un desdoblamiento explícito del observador y del observador de segundo orden que se ubicaría por encima de la acción total, contemplándola y contemplando en esta al observador.

El espacio imaginario en el ensueño se encuentra con límites, con fronteras que dibujan la presencia de profundas emociones. En ocasiones estos límites se expresan como la presencia de lo metamórfico o de lo no formado. El mar puede jugar un papel importante como explicitación del límite infranqueable. ¿Acaso los límites del espacio imaginario son los bordes de la conciencia? ¿Más allá de las costas del ensueño se retuerce sobre sí misma la sombra, lo innombrable?

La diferencia entre este espacio en el que se expresa el inconsciente personal, contra ese otro espacio en el que es posible la exploración en un ámbito transpersonal, parece expresarse como una delgada línea, como una diferencia que sólo el que está habituado al trabajo en el ensueño parece reco-

nocer bien. O bien es en cualquier caso la expresión de la persona un asunto ligado al estar atado al centro del mundo, a ser el origen de los vientos, de todas las mareas y de la luz, ¿es el universo un aspecto más de la mirada del soñador?

¿Qué tan aislada puede estar la persona y su morada del resto de las cosas? ¿Qué es el universo cuando se puede atrapar en un instante, en el aleteo de una palabra amada, en una mirada o en un aliento? «Así, en todo sueño de casa hay una imagen casa cósmica en potencia. De su centro irradian los vientos y las gaviotas salen de sus ventanas... el universo viene a habitar su casa» (Bachelard,1965:88).

Los límites del espacio imaginario se ensanchan todo lo que pueda extenderse la persona y penetre en lo otro, en lo ajeno, como un intruso amante que brinca por la ventana abierta a la noche.

Así, no se puede decir ajeno el soñador que sueña el sueño visto desde fuera de sí, «Yo soy el espacio donde estoy» (Bachelard,1965:183), respiro en las imágenes que se ensanchan junto con las mías y ya no soy el otro, no puedo ya deshacerme de quien como la rosa del pequeño príncipe ha sido amada una vez y para siempre, aunque las rosas llenen el jardín entero, el contacto con mi rosa me une, deja en una fruición permanente al espíritu y lo que intuye por el aprendizaje primordial como no uno. Un espacio que se expande, ensancha en sí a la persona que es su centro, que es su origen y su intimidad, «¿no es lo exterior una intimidad antigua perdida en la sombra de la memoria?» (Bachelard, 1965: 289)

Parece que el contacto con lo otro desdibuja los límites, disuelve a la persona, y en esa disolución va tomando contacto con lo que es esencial al uni-

verso, al todo: la apertura como única cualidad palpable, la apertura a un más allá de los límites. Pero en el sueño, tal amplitud asusta, porque es la aniquilación de la persona, porque nos enfrenta a la angustia de no ser.

EPÍLOGO
LA CIUDAD Y LO IMAGINARIO: LA ATENCIÓN Y EL ACUERDO

«A veces cuando avanzas en silencio por paisajes tan desolados, pierdes la cohesión como ser humano y te sobreviene la alucinación de que te vas disgregando progresivamente. El espacio que te rodea es tan vasto que es difícil mantener el sentido de la proporción con respecto a la propia existencia… Mi conciencia se iba dilatando junto con el paisaje y acababa por ser tan difusa que no podía mantenerme aferrado a mi cuerpo.»
Haruki Murakami.

CUANDO se camina por la ciudad real y cuando se visita la ciudad de la memoria o de los sueños, acude ante los ojos el espectáculo de la proyección de la intimidad en las cosas: montañas de objetos acumulados por cientos de antepasados y contemporáneos, que así, arregladas en las orillas de los caminos por los que andamos, como cajas tiradas a la deriva, nos revelan sus mensajes, nos hablan de historias, se nos muestran como pedazos de las personas que ahí los han abandonado.

Ahí no se disuelve uno, como el soldado japonés de Murakami en medio del desierto interminable; si las cosas han de ser algo en su fondo mismo,

serían contenedores de nuestras formas, señales de nuestros límites íntimos, atajos a través de los cuales es fácil encontrar las razones que nos hacen juntarnos en grupos.

Es atrayente la idea de que esta colección de cosas dejadas por alguna secreta razón en un orden específico, en un cierto arreglo frente al vasto mundo exterior, encierran así los mensajes de cómo ha de ser nuestra convivencia, revelan con su cuerpo lo que sintieron los que vinieron antes que nosotros lo que es en esencia el mundo y nuestro papel aquí. Pensadas de esta manera, las imágenes de las cosas serían como apoyos de este orden moral subyacente.

Pero nos enfrentamos a la evidencia de que es el orden mismo más que una invención, un descubrimiento, una exploración en los territorios íntimos y lejanos que están tras la mirada. Entonces, ¿el orden aparente dependería de eso que emerge ajeno, de la revelación?

La idea de que el orden moral se revela y apoya en las imágenes de las cosas que coleccionamos, nos sumerge como en una cárcel sutil, pues ello revela que así se establecen unos límites tras de los cuales es imposible nombrar, es imposible ver, pues no puede haber nada más allá de la protección del mundo que este orden moral anuncia y resguarda al mismo tiempo, quedando oculta así la sombra, todo lo que no es, o que súbitamente cambia con la mirada, volviéndose así inaprehensible.

Pero si el orden del mundo es el fruto de la revelación, lo que se abre ante nosotros es un horizonte que se expande: de modo que de lo imaginario -origen y destino de todas nuestras formas del mundo- sería creado permanentemente el universo,

como el magma secreto emergiendo por las grietas de la tierra, corriendo libre, abriéndose paso para hacer tierras nuevas, para darnos rocas y cristales, para ofrecernos el escenario sobre el que la vida persistentemente ha de adherirse y ser.

Una caminata por la ciudad, cualquier día, parece revelarnos ambas cosas, a veces sincopadas, a veces mostrándose como las dos facetas de nuestra visión de las cosas a un solo tiempo: las calles que en su organización se extienden en torno al origen de todas las direcciones posibles, revelan así la fundación, se resuelven como fugas de un solo punto que fue hace tiempo una intención, un gesto, una orden impuesta por los conquistadores para desplazar a los viejos dioses e imponernos otros. Las casas reales, la catedral, los portales, el palacio del gobernador, a los que rodeaban las casas sencillas y pobres, se resuelven en nuestra percepción como el mando: ojos oídos, manos y armas, una cabeza que se piensa centro y origen de todo, la avaricia y un amor profundo al poder; al que rodean las pasiones, el sufrimiento, el gozo sexual y la tierra de labranza, con sus frutos y sus animales mansos, los perros que olisquean las basuras, los pleitos, la embriaguez de los días feriados y de cuando paga el patrón la raya, que para la imaginación pueden ser como la panza que nunca se llena, el sexo: todo lo que es y nos ata a la tierra.

Una caminata por la ciudad ahora, nos muestra los edificios altos, las instituciones, como las nuevas cabezas de una hidra que se despedaza en su deseo de liberarse de sus hermanas siamesas, como unos emplazamientos de privilegio, a los que rodea la miseria y la desesperanza. Parece la misma fórmula, que ha unido en forma desigual a la imagen del hom-

bre mismo, haciéndole retroceder ante sus pasiones, para refugiarse en sus pensamientos y en sus rezos.

Una caminata por el centro a la hora que la gente sale, cuando ha pasado el calor del tiempo del estío, nos hace ver salir como de su escondite subterráneo a la gente nueva, con sus nuevas formas de verse y de juntarse, con sus nuevos sueños, que no tienen mucho que ver con las viejas gentes, con las viejas costumbres. Una visión así nos revela que por debajo de la imagen antropomorfa de un poder central y cada vez con menos límites para su control, están sumergidas nuevas formas humanas, otras posibilidades; lo que nos hace intuir que acaso tras estas apariencias bulle libre el fuego, que debe haber un sustrato en el que estén todos los nombres aún no inventados, todas las máscaras y sus inusitados bailes, sincopados, sin el orden de las cosas que son visibles a la luz de la historia, carentes de tiempo, al margen.

Eso es tal vez lo que intuimos como lo imaginario, que vemos precipitarse a la historia de los días, que se hace duro en las representaciones, en los sueños, en la memoria, que entra a los límites de lo humano, que así se aísla del río que corre eterno formándolo todo y que en su presencia subrepticia nos informa que el mar se agita fuera de nuestra isla protegida.

¿No es nuestra mirada la guardiana de la isla? La imagen congelada de lo imaginario ígneo y subterráneo se guarda en las representaciones, que son el acuerdo a través del que se instala la mirada en cada persona. Así, no podemos con justicia reclamar la posesión de la facultad maravillosa de crear el universo cada uno en la soledad. Bajo este acto de creación siempre hay un nosotros, que en sus bordes se

desdibuja como exclusivamente humano, que se pierde en las formas que nos precedieron y en el fondo recala hasta lo mineral y de ahí a las partículas caóticas que vibraron desde eones antes de nuestra presencia en el aquí.

Sobre ese nosotros fundamental se levanta el acuerdo, que es la parte más reconocible de nuestro ser humano, que nos hace querer aprender los nombres y con ellos entrar al mundo que compartimos, para contemplar amaneceres y abrazos, para edificar nuestras ciudades, para refugiarnos en la tibieza de un seno y un arrullo. El acuerdo se amamanta, es así que a través de éste somos. Se instituye en nosotros la certeza de estar bien y protegidos. Creamos, sí, pero un mundo que es un débil reflejo del universo, sí, totum pro parte, pero como el reflejo frágil y amarillento de un espejo de estaño viejo y con los bordes carcomidos.

Y nos aventuramos a salir del acuerdo, intuimos que allá afuera hay un océano de altas olas que nos podría tragar con toda su energía, pero nos aventuramos más allá de la costa de arena suave, hacia la tormenta que se levanta implacable como una serpiente marina monstruosa. ¿Acaso buscamos, con la mirada desnuda, aquella que hemos tomado amamantando de nuestras madres, otras islas?

La atención viaja más allá de sus confines, escudriñando por sobre las posibilidades del acuerdo, se adentra por caminos que no han sido explorados, se alimenta de las visiones descarnadas de los viejos exploradores y de sus cuentos de maravilla, sale de sí en tanto que rebasa el horizonte de lo que es humano, de lo dual, de lo que en el origen se fragmentó, ¿penetra en lo innombrable?

Las pruebas que hemos recogido: de las visiones, de las experiencias que están en los límites de lo creíble, de los sueños y los viajes a través de la conciencia, nos señalan que la atención explora, y el acuerdo fija y en ese movimiento transgredimos los límites de nuestros mapas. La atención se fija en un campo ajeno y esto «contamina» la mirada; y el acuerdo cambia, se descubren y nos asaltan otros personajes, otros nombres, otros escenarios.

La atención penetra agudamente en la energía, el acuerdo hace a los mundos que se nos revelan, inteligibles a nuestra mirada, ello nos señala que el ver es esencialmente un acto de poder.

Es así que a través del acuerdo aquietamos el alma, construimos las ciudades con las que vamos fijándonos al mundo, para que la atención rompa sus formas y escudriñe en sus ruinas, reinventándolas.

Las ciudades de la memoria a veces se entrelazan en los sueños y de este maridaje emergen nuevas formas, nuevos nombres. Las ciudades reales son persistentes, ofrecen a nuestra interpretación la inercia de parecer haber estado ahí desde siempre, de ser tan sustanciales como nuestros propios padres. Es a través de los viajes que hacemos por la atención, que emergen desde cada esquina nuevos mundos, que se levantan los pavimentos para mostrarnos la ciudad oculta, que no es residual, que crece como una ramazón que invade todas las azoteas y baja por las paredes como la hiedra. Las ciudades de la memoria tienen bajo sí las semillas de las ciudades del deseo. Unas ocultando a las otras, en latencia.

La atención desvela estas ciudades latentes. A veces hay que inventar los nombres para que sus imágenes movedizas no desaparezcan para siempre

como los espejismos en un día de calor, fijarlas como los hechos de la memoria. Luego la imaginación las cruza y nos devuelve las ciudades del ensueño, que son como nuevas interpretaciones de los recuerdos y del deseo.

Las ciudades imaginarias penetran al mundo, lo cruzan al revelarse como los motores reales de la mirada. Las ciudades imaginarias, al margen de la historia de los días, se hacen reales en cada invención cotidiana, es así que se dibuja en cada acto cotidiano la creación entera, para apagarse por el acuerdo, que nombra, que protege, que encierra y nos va aislando con esta operación, de la angustia originaria de no ser, de fundirnos con el río eterno que está bajo las ciudades latentes. Pero hace exactamente lo contrario, en la acumulación de cosas nos vamos aislando más, nos vamos quedando solos, abandonados a la deriva, sumergidos entre toneladas de viejos recuerdos queridos; las ciudades reales, entonces, se hacen una sutil trampa y en su inmensidad –física e imaginaria- se hacen un laberinto que cuesta la vida recorrer, que se vuelve incognoscible. Queda como una ilusión, que en la historia algunas veces se ha perseguido tenazmente, el vaciarnos de todos los nombres, el salir despavoridos de las ciudades reales y de las de los sueños; desprendernos de todas las cosas para llegar a ser los hombres nuevos.

¿Es posible ahora el hombre desnudo? La liberación del acuerdo, el actuar siguiendo sólo a la atención, sería como rebasar los límites de lo humano, un hombre desnudo, así, sería como un no hombre, en tanto ha recuperado su salvaje pasado animal o ha superado su condición de humano. Lo humano, lo que instituye en el tiempo a la persona, es

una precipitación del ser que se asume en un nosotros, que se separa así del río eterno para entrar en la historia. El hombre es con la ciudad a cuestas y, simétricamente, es imposible pensar a la ciudad sin lo humano en ella. Es imposible ver lo humano sin sus producciones, que en parte son proyecciones de su ser profundo, el que está conectado a lo infinito, al no tiempo, a lo inefable.

La ciudad, la morada, todas las queridas cosas, hay que entenderlas entonces como lo que nos preserva en el tiempo, lo que nos enraíza a la tierra, lo que nos expresa en este cuerpo que, naciendo escindido, lucha por sumergirse en lo uno.

Las cosas así pensadas tienen para sí una vida pasajera, como si se tratara de almas a la deriva, las cosas parecen organizarse solas, hay quienes opinan que esta es una propiedad intrínseca de nuestro universo, que no podemos imaginar a la organización como un atributo exclusivo de los vivos, que la organización emerge como una propiedad original de la materia, sobre la que se ha edificado el cosmos, ¿cómo podíamos imaginar que nuestras tenues producciones se escaparían de este destino? Así, nuestras cosas adquieren una especie de vida propia, y en su campo acumulan nuestros recuerdos como parte de su propio cuerpo.

A veces no trabajamos más que de paso con las cosas, las dejamos a la deriva para que del tiempo adquieran la compacidad que las deje quietas, las ciudades que construimos se encuentran así lejos de las ciudades imaginadas, tan penetradas por nuestras emociones que hasta el sol y los vientos se acomodan a su ánimo. Las ciudades que construimos se convierten en débiles reflejos de esas memorias, de esos

deseos; y en sus intersticios, se vuelven tiraderos de cosas olvidadas. Las ciudades que construimos parecen organizarse solas, de maneras que a nosotros nos parecen extrañas e inhumanas.

Para trabajar con las ciudades que construimos, habría que empezar por incluir al pensamiento sobre la ciudad en ello. La evidencia apunta hacia el hecho de que la ciudad es un despliegue de lo imaginario, pero ¿cómo es ese despliegue? Y al emerger ¿qué es esa colección de objetos, qué implica profundamente el orden? Si la naturaleza del acto de crearse un lugar para vivir inicia en el gesto que aísla al ser humano de lo otro, si al protegerse del hostil exterior el ser humano aquieta el miedo, entonces la ciudad se vuelve en sí un universo, que en tanto se acerca a la persona, a su intimidad y sus amores, más le protege, más encierra su espíritu desplazado de la unidad primordial, y le cuida con cariño, como una madre.

Pero la ciudad no es eso solamente, se transforma en la angustia de estar a expensas del peligro a diario, en la rutina que atenaza el alma, en un extenso laberinto que se ha vuelto incognoscible, en el extravío de toda la vida, al empeñar inútilmente su sentido en las cosas. Las cosas que ponemos en el mundo, con intención, con atención meticulosa, cuidándonos de que representen algo legible, que no sólo sean mías, sino que a través del acuerdo penetren al nosotros, adquieren una vida pasajera, de nuestra vida se alimentan para luego volcarse en su propio torbellino, hecho de relaciones, de resonancias de recuerdos, de informaciones.

Las viejas cosas parecen estar vivas y en esa apariencia se arraciman, forman sistemas, se sostienen de la cruel desaparición a las que las obliga el

tiempo. Las ciudades se adaptan en su complejidad al cambio, y nos enseñan el mundo que soñaron otros, perpetúan el orden moral que subyace a sus fachadas, a la organización de las instituciones y las casas señoriales, a todas las tuberías subterráneas; luego penetran en los sueños, establecen unos límites para nuestros sentimientos, para nuestros pequeños problemas. Es así que subrepticiamente, las creaciones crean amorosamente a su creador.

Las ciudades en el sueño cambian, acomodándose a nuestro ánimo, tendiéndonos trampas en las pesadillas, iluminándose en la alegría, siempre transmitiéndonos lo que hemos imaginado que en verdad somos. Las ciudades de la memoria son lo que nos mantiene fijos. Su incorporación fue natural en la medida en la que más reflejaban al cuerpo y sus pulsiones, construimos imágenes de nosotros mismos para habitar en nosotros y entonces estar en paz.

Pero con el tiempo y con la complejidad acrecentada, las ciudades nos devuelven un reflejo que no reconocemos, ¿es que nosotros no somos los mismos? La morada es el ser que la sueña y que la habita, pero la morada con su vida prestada quiere ahora vivir en su artificialidad. A veces, estas ciudades se convierten prematuramente en cementerios, desolados y silenciosos a plena luz, entonces queremos huir de ese lugar de muerte, de artificialidad hostil.

Y nos inventamos un espejo para los sueños, y construimos unas máquinas para alojar todas nuestras memorias y nuestras especulaciones sobre nosotros, y todos nuestros deseos. Les llamamos el ciberespacio, comprendimos que ahora es tiempo de huir de las ciudades reales, buscar sustitutos a este mundo congelado, entendimos que es necesario crear un

lugar que cambie tan velozmente como cambia el espacio imaginario.

Como una construcción cultural, este nuevo ámbito de nuestras miradas y pensamientos, está profundamente integrado al acuerdo, el acoplamiento del ser y su lugar es así más pleno que nunca, pues está como a medio camino entre la imaginación y nuestro cuerpo, con lo que su identificación con lo mental es directa, exacta. Pero se trata de un artefacto más, de un espejo más fino, que aún no refleja realmente lo que somos.

Llegamos a este mundo partiendo del desconocimiento de nuestra nueva naturaleza, de la angustia de precipitarnos a la dualidad, a un mundo de separación y de frío y nos construimos artefactos para curar nuestro miedo, que ahora nos van aislando cada vez más de nosotros. Hacemos un espejo de nosotros mismos, para imaginar que eso que creamos es el todo, que es una intuición de nuestra verdadera naturaleza.

Las gigantescas ciudades que ahora vivimos, las autopistas por las que corren veloces nuestras cosas como bestias que rugen, los gigantescos patios en los puertos para acomodar tantas cosas que coleccionamos y sin las que creemos podamos sobrevivir mucho tempo, los sistemas automatizados para controlar el tráfico de tantas cosas que se mueven, las superficies interminables de casas apiladas como contenedores de personas, nos quieren enseñar que eso es el universo. Metáforas.

Esos débiles reflejos quizás exterioricen una angustia que no acaba de crecer, que no alcanzamos a contener, un trabajo, que como el del viejo Sísifo, no puede terminarse nunca. Nos queda detenernos y

comprender, nos queda pensar cómo esas ciudades imaginadas alguna vez y puestas al día continuamente, se volvieron bestias sin control; nos queda verlas como la emergencia brutal de nuestra sombra y, así, empezarlas a apaciguar, para en su domesticación entendernos más profundamente, para a través de su construcción hacer surgir otros acuerdos y así, ver brotar del crisol que está detrás del tiempo a las nuevas formas.

BIBLIOGRAFÍA

ALEXANDER, Christopher (1974). *Ensayo sobre la síntesis de la forma*. Buenos Aires. Futura.

(1981). *El modo intemporal de construir*. Barcelona, Gustavo Gili.

_____ (1980). *Un lenguaje de patrones*. Barcelona, Gustavo Gili.

_____ (2001). *The Phenomenon of Life: Nature of Order, Book 1: An Essay on the Art of Building and the Nature of the Universe: The Nature of Order*, Tomo 1. UC Berkeley, Center for Environmental Structure.

_____ (2003-a). *The Process of Creating Life: Nature of Order* Tomo 2. UC Berkeley, Center for Environmental Structure.

_____ (2003-b). *The Luminous Ground: The Nature of Order,* Tomo 4. UC Berkeley, Center for Environmental Structure.

_____ (2004). *A Vision of a Living World: The Nature of Order*, Tomo 3. UC Berkeley, Center for Environmental Structure.

ALIC, Margaret (1991). *El legado de Hipatia*. México, Siglo XXI editores.

AMORIM, Michel-Ange; BRICE, Isableu y JARRAYA, Mohammed (2006). Embodied Spatial Transformations: «Body Analogy» for the Mental Rotation. En: *Journal of Experimental Psychology: General*.

APPLEYARD, Donald, LYNCH, Kevin y MYER, John R. (1964). *The View from the Road*. Cambridge, (MA), The MIT Press.

BACHELARD, Gastón (1965). *La poética del espacio*. México, Fondo de Cultura Económica.
_____ (1994). *El agua y los sueños: ensayo sobre la imaginación de la materia*. México, Fondo de Cultura Económica.
BALDWIN, Ann Linda; WAGERS, Christina; SCHWARTZ, Gary E. (2008). Reiki Improves Heart Rate Homeostasis in Laboratory Rats. En: *The Journal of Alternative and Complementary Medicine*, Volume 14, Number 4, 2008, pp. 417–422.
BASSOLS, Mario (2009). Murakami y los Imaginarios Urbanos en la Literatura Japonesa: Tokio Blues. En: *Revista Iztapalapa*, México, UAM.
BELOUSSOV, L.V.; POPP, F. A.; VOEIKOV, V.L. y VAN WIJK, R. (eds) (2000). *Biophotonics and Coherent Systems*. Moscú, Moscow University Press.
BENÍTEZ, Fernando (1994). *Los indios de México: los huicholes* Tomo II. México, Ediciones Era.
BENSON, Herbert; DUSEK, Jeffrey; SHERWOOD, Jane B.; LAM, Peter; BETHEA, Charles F.; CARPENTER, William; LEVITSKY, Sidney; HILL, Peter C.; CLERM, Donald W.; JAIN, Manoj K.; DRUMEL, David; KOPECKY, Stephen L.; MUELLER, Paul S.; MAREK, Dean; ROLLINS, Sue; HIBBERD, Patricia L. (2006). Study of the therapeutic Effects of Intercessory Prayer (STEP) in cardiac bypass patients: A multicenter randomized trial of uncertainty and certainty of receiving intercessory prayer. En: *American Heart Journal*, Volume 151, Number 4, Apr 2006, pp 934-942 8p.
BOHM, David (1988). *La totalidad y el orden implicado*. Barcelona, Kairós.
_____ (1999). El cosmos, la materia, la vida y la conciencia, en: Lorimer, David (ed.). *El espíritu de la ciencia*. Barcelona, Kairós.
BOHM, David, PEAT, David (1988). *Ciencia, orden y creatividad. Las raíces creativas de la ciencia y la vida*. Barcelona, Kairós.

BORGES, Jorge Luis (1968). *Nueva antología personal*. México, Siglo XXI editores.
BRIGGS, John; PEAT, F. David (2005). *A través del maravilloso espejo del universo*. Barcelona, Gedisa.
BROWN, Candy Gunther; MORY, Stephen C.; WILLIAMS, Rebecca; MCCLYMOND, Michael J. (2010). Study of the Therapeutic Effects of Proximal Intercessory Prayer (STEPP) on Auditory and Visual Impairments in Rural Mozambique. En: *Southern Medical Journal*; Sep2010, Vol. 103 Núm. 9, p864-869, 6p, 3 Graphs.
BRUNO, Giordano (2008) [1584]. *Sobre el infinito universo y los mundos*. Traducción al español de Ángel J. Cappelletti, La Plata, Terramar Ediciones.
CAPRA, Fritjof (2007). *El Tao de la física*. Sirio, Málaga. Novena edición revisada.
CASTANEDA, Carlos (1974) (Trigésima edición, 2000). *Las enseñanzas de Don Juan*. México, Fondo de Cultura Económica.
CASTORIADIS, Cornelius (1975). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona, Tusquets Editores, Colección Acracia.
CHAMORRO, Jorge Arturo (2007). *La cultura expresiva Wixárika, reflexiones y abstracciones del mundo indígena del norte de Jalisco*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
CHAO, Yuen Ren (1956). *La significación del lenguaje*. México, El Colegio de México.
CHOMSKI, Noam (1970). *Aspectos de la Teoría de la Sintaxis*. Madrid, Aguilar.
COHEN, M. (2006). *Changes in Cortical Activities During Mental Rotation: A mapping study using functional magnetic resonance imaging*.
EN:http://airto.bmap.ucla.edu/BMCweb/BMC_BIOS/MarkCohen/Papers/Rotate.pdf
CHANGEUX, Jean Pierre y CONNES, Alain (1993). *Materia de reflexión*. Barcelona, Tusquets.
DAVIES, Paul (1999). El programa cósmico: principios autoorganizadores de la materia y la energía. En: Lorimer,

David, ed., (1999). *El espíritu de la ciencia*. Barcelona, Kairós.
DAVIDOFF, Linda (1980). 2a. *Introducción a la Psicología*. México, McGraw-Hill.
DAWKINS, Richard (1990). *The selfish gene*. Inglaterra, Oxford University Press.
DIELS, Hermann (1952). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, sexta edición, revisada por Walther Kranz, Berlín.
DOWNER, John (1999). *Sobrenatural*. Barcelona, Gedisa.
DROUOT, Patrick (2001). *El chamán, el físico y el místico*. Madrid, Javier Vergara.
ECCLES, John (1999). El misterio de la psique humana. En: Lorimer, David, *El espíritu de la ciencia*, Barcelona, Kairós.
ECCLES, John y POPPER, Karl R. (1977). *The self and its brain. An argument for interactionism*. Berlin, New York, Springer International.
ECO, Umberto (1994). *La búsqueda de la lengua perfecta*. Barcelona, Grijalvo Mondadori.
ELIADE, Mircea (1983). *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris, Ed. Payot.
EHRENZWEIG, Anton (1969). *Psicoanálisis de la Percepción artística*. Barcelona, Gustavo Gili.
FREY-ROHN, Liliane (1991). *De Freud a Jung*. México, Fondo de Cultura Económica.
GARCÍA CANCLINI, Néstor (1999). *Imaginarios Urbanos*. Buenos Aires, Eudeba.
GARDNER Howard (1987). *La nueva ciencia de la mente. Historia de la revolución cognitiva*. Buenos Aires-Barcelona-México, Paidós.
_____ (1987a). *Estructuras de la mente. La teoría de las inteligencias múltiples*, México, Fondo de Cultura Económica.
GARZA, Gustavo. (1999). *Cincuenta años de investigación urbana y regional en México*, 1940-1991, México, El Colegio de México.
GIMÉNEZ Montiel, Gilberto (2005). *Teoría y análisis de la cultura*. México, CONACULTA, ICOCULT.

GLADWELL, Malcolm (2007). *Blink inteligencia intuitiva*. México, Punto de Lectura.
GONZÁLEZ, Salomón (2006). El Marketing urbano y la construcción de la imagen urbana: Un análisis comparativo de los portales Web oficiales de ciudades mexicanas y extranjeras. En: Narváez, Adolfo (ed.) *Aedificare 2006*. Monterrey, UANL.
GORDON, José (2008). El juego de las veinte preguntas. En: *Revista de la Universidad de México* Núm 49, Marzo. México, UNAM.
GÖDEL, Kurt (1981). *Obras completas*. Madrid, Alianza Editorial.
GOURHAN, Leroy (1964). *Le geste et la parole*. París, Albin Michel.
GRAVES, Robert (1987). *Los mitos griegos* (tomos I y II). Madrid, Alianza editorial.
GREENWALD, Anthony; MCGEE, Debbye E.; SCHWARTZ, Jordan, L.K. (1998). Measuring Individual Differences in Implicit Cognition: The Implicit Association Test. En: *American Psicologycal Association, Journal of Personality and Social Psychology*, Vol 74, Núm. 6, Junio, pp. 1464- 1480.
GRELOTTI, David J.; KLIN, Ami J.; GAUTHIER, Isabel; SKUDLARSKI, Pawel; COHEN, Donald J.; GORE, John C.; VOLKMAR, Fred R.; SCHULTZ, Robert T.(2005). fMRI activation of the fusiform gyrus and amygdala to cartoon characters but not to faces in a boy with autism. En: *Neuropsychologia*; Feb2005, Vol. 43 Núm. 3, p373-385, 13p.
GRIFFIN, Maureen (2009). Reiki quiets the mind to help hear God. En: National Catholic Reporter, Mayo 1 2009, p. 21.
GRINBERG-ZYLBERBAUM, Jacobo y otros (2010). *Escala electroencefalográfica y topográfica de la actividad cerebral: nanoestados, microestados y macroestados en el cerebro humano*. México, Facultad de Psicología y Centro de Instrumentos, Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en: http://yosomos.wordpress.com/2010/05/10/articulo-

del-chaman-don-rodolfo-de-jalapa/
GROSSMAN, Dave (2009). *On Killing. The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society*. Nueva York, Back Bay Books.
GURSWITSCH, Alexander (1922). *Über den Begriff des embryonalen Feldes*. W. Roux' Archiv für Entwicklungsmechanik Sl, 353-415.
HAGELIN, J. S., ORME-Johnson, D. W., RAINFORTH, M., CAVANAUGH, K., & ALEXANDER, C. N. (1999). Results of the National Demonstration Project to Reduce Violent Crime and Improve Governmental Effectiveness in Washington, D.C. En: *Social Indicators Research*, 47, 153–201.
HEFFERN, Richard (1974). *Secrets of the mind-altering plants of Mexico*. USA, Piramid Books.
HEIDEGGER, Martin (1951). *El Ser y el Tiempo*, trad. por José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica.
HEIDEGGER, Martin y FINK, Eugen (1986). *Heráclito*. Barcelona, Ed. Ariel.
HIERNAUX, Daniel, LINDÓN, Alicia, AGUILAR, Miguel Ángel (2006). *Lugares, Imaginarios y Metrópoli*. Barcelona, Anthropos.
HIERNAUX, Daniel (2007) Los imaginarios urbanos: de la teoría y los aterrizajes en los estudios urbanos. En: *Revista Eure*, vol. XXXIII, N°99, agosto, pp. 17-30.
HOFSTADTER, Douglas (1970). *Gödel, Escher, Bach: Una eterna trenza dorada*. México, CONACYT.
HOFSTADTER, Douglas (2007). *Yo soy un extraño bucle*. Barcelona, Tusquets.
HOLLAND, John (2004). *El orden oculto, de cómo la adaptación crea la complejidad*. México, Fondo de Cultura Económica.
HORGAN, John (2006). The God Experiments. En: *Discover,* Dec 2006, Vol. 27 Núm. 12, p52-57, 6p.
JAEN ESQUIVEL, María Teresa; MURILLO RODRÍGUEZ, Silvia (2005). Las enfermedades en la cosmovisión prehispánica. En: *Estudios de Antropología Biológica, Vol. 12 No. 2*. México, UNAM.

JAYNES, Julian (1985) Four Hypothesis on the origin of mind. En: *Proceedings of the 9th International Wittgenstein Symposium*, 135-142.
_____ (1987) *El origen de la conciencia en la ruptura de la mente bicameral*. México, Fondo de Cultura Económica.
JOHNSON A.M. (1990). Speed of mental rotation as a function of problem solving strategies. En: *Perceptual and Motor Skills*, 71, 803-806.
JUNG, Carl G. (1999a). *Obra completa de Carl Gustav Jung. Volumen 5. Símbolos de transformación*. Madrid, Editorial Trotta.
_____ (1999b). *Obra completa de Carl Gustav Jung. Volumen 7 - Dos escritos sobre psicología analítica*. Madrid, Editorial Trotta.
_____ (1999c). *Obra completa de Carl Gustav Jung. Volumen 9/1 - Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Madrid, Editorial Trotta.
KAUFFMAN, Stuart (2003) *Investigaciones. Complejidad, autoorganización y nuevas leyes para una biología general*. Barcelona, TusQuets.
KINDL, Olivia (2003). *La jícara huichola. Un microcosmos mesoamericano*. México, CONACULTA-INAH-Universidad de Guadalajara. pp 83-110.
KLEIN, Naomi (2002). *No logo*. Barcelona, Paidós.
KLINGER, David (2004). *Into The Kill Zone*. San Francisco, CA., Jossey Bass.
KOSSLYN, S.M. (1980). *Image and Mind*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
KOSSLYN, S.M., THOMPSON, W.L., y GANIS, G. (2006). *The Case for Mental Imagery*. Oxford, Oxford University Press.
KUHN, Thomas (2005). *La estructura de las revoluciones científicas*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
LACAN, Jacques (2009) [1966]. *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*. En: Escritos Vol. 2. México, Siglo XXI.
LADD, Kevin L.; LADD, Meleah L. (2010). How God

Changes Your Brain: Breakthrough Findings From a Leading Neuroscientist. By Andrew Newberg and Mark Robert Waldman. En: *International Journal for the Psychology of Religion*, Jul-Sep 2010, Vol. 20 Núm 3, p 219-222, 4p.

LEAL CARRETERO, Silvia (1992). *Xurawe o la ruta de los muertos. Mito huichol en tres actos*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara.

LEVI-STRAUSS, Claude (1976). *El hombre desnudo*. México, Siglo XXI.

LINDÓN, Alicia (2000). *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*. Barcelona Anthropos, El Colegio Mexiquense, CRIM-UNAM, ATT.

_____ (2002). La construcción social del territorio y los modos de vida en la periferia metropolitana. En: *Territorios*, núm. 7, Bogotá, pp. 27-42.

_____ (2007). Los imaginarios urbanos y el constructivismo geográfico: los hologramas espaciales. En: *Revista Eure*, vol. XXXIII, no. 99, pp. 31-46.

LUMHOLZ, Carl (1986 [1900]). *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*. México, INI, Serie de Artes y Tradiciones Populares.

LYNCH, Kevin (1960). *The Image of the city*. Cambridge Mass, MIT Press.

_____ (1985). *La buena forma de la ciudad*. Barcelona, Gustavo Gili.

MACKAY, Nicola; HANSEN, Stig; MCFARLANE, Oona (2004). Autonomic Nervous System Changes During Reiki Treatment: A Preliminary Study. En: *The Journal of Alternative and Complementary Medicine*, Vol 10, Núm. 6, 2004, pp. 1077–1081.

MANZANO, Jorge (1999). El ámbito de lo preternatural, balance, principios de explicación y explicaciones. Del ciclo Otros mundos, Otras voces. En: *Revista Xipe totek*, VIII, 3, no. 31, Guadalajara, ITESO.

_____ (2002). *Nietzsche. Detective de bajos fondos*. México, Universidad Iberoamericana.

MARTÍN JUEZ, Fernando (2002). *Contribuciones para una*

antropología del diseño. Barcelona, Gedisa.
MARTIN, Mike (2005). Reducing Andrew Newberg. En: *Science & Spirit,* Jan/Feb2005, Vol. 16 Núm. 1, p18-18, 5/6p.
MEAD, Margaret (1985). *Educación y cultura en Nueva Guinea*. Barcelona, Paidós Ibérica.
MÉNDEZ Sáinz, Eloy (1997). Estética de lo imaginario. Lecciones de las ciudades fronterizas. En: *Desarrollo Fronterizo y Globalización*, Hermosillo, ANUIES-UNISON.
MILES, Pamela; TRUE, Gala (2003). Reiki review of a biofield therapy history, theory, practice, and research. En: *Alternative Therapies in Health & Medicine*; Mar/Apr 2003, Vol. 9 Núm. 2, p62, 11p, 4 Black and White Photographs.
MONDOLFO, Rodolfo (2000). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Madrid, Siglo XXI.
MOORE, D. S. y JOHNSON, S. P. (2008). Mental rotation in human infants: A sex difference. En: *Psychological Science*, 19, 1063-1066.
MORIN, Edgar (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. París, UNESCO.
MOSCOVICI, Serge (2000). *Social representations*. New Jersey, Blackwell Publishers.
MURAKAMI, Haruki (1994). *Crónica del pájaro que da cuerda al mundo*. México, Tusquets Editores.
MURO Antonio, F. (2006). Por las venas corre luz. En: *Discovey Salud*; 85: 22-28.
NARVÁEZ, Adolfo (1999) *La ciudad, la arquitectura y la gente: diseño participativo y didáctica medioambiental 2*. Monterrey, UANL.
_____ (2000). *Crónicas de los viajeros de la ciudad*. Argentina, Idearium.
_____ (2006) *Ciudades difíciles. El futuro de la vida urbana frente a la globalización*. México, Plaza y Valdés.
_____ (2010). *La morfogénesis de la ciudad, elementos para una teoría de los imaginarios urbanos*. México, Plaza y Valdés.
_____ (2011). El mito y el territorio en el ensueño

del maarakame wixárika, En: *Memorias del XXXIII Convegno Internazionale di Americanistica*, Perugia, Italia, Centro Studi Americanistici «Circolo Amerindiano» Onlus.

_____ (2012). *Ciudades inimaginables. El imaginario hegemónico tras la globalización*. España-México, Universidad Politécnica de Cataluña- UANL.

NARVÁEZ, Adolfo, CONTRERAS, Camilo (Coordinadores) (2005). *La experiencia de la Ciudad y el Trabajo como espacios de vida*. México, El Colef- Plaza y Valdés- UANL.

NEGRÍN, Juan (1977). *El arte contemporáneo de los huicholes*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara, INAH.

NELSON, Roger D. (2009) Is the Global Mind Real? En: *Edge Science. Current Research and Insights*. Num 1, octubre. The Society for Scientific Exploration, Princeton University, Colorado University, Michigan State University.

NEMRI, Karin (2004). Aiijii healing and how the chakras relate to disease and healing. En: *Proceedings, Annual Conference 2004*. The academy of religion and physical research, Pp. 36- 42.

NEURATH, Johannes (2002). Venus y el sol en la religión de coras, huicholes y mexicaneros: consideraciones sobre la posibilidad de establecer comparaciones con las antiguas concepciones mesoamericanas. En: *Anales de Antropología*, Vol. 36, 2002, México. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. Pp. 155-177.

NEWBERG, Andrew; WALDMAN, Mark Robert (2009). *How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist*. Estados Unidos de América, Ballantine Books.

PARSONS, Lawrence M. (1987). Imagined spatial transformations of one's hands and feet. En: *Cognitive Psychology*; 19: 178-241.

PIETSCH, Paul (1981). *Shufflebrain: The Quest for the Hologramic Mind*. Boston, Houghton Mifflin.

POLITO, Vince, LANGDON, Robyn, BROWN, Jac (2010). The experience of altered states of consciousness in shamanic ritual: The role of preexisting beliefs and affective

factors. En: *Consciousness & Cognition*; Diciembre 2010, Vol. 19 Núm. 4, p918-925, 8p.

PREUSS, Konrad Theodor (1908). Ein Besuch bei den Mexicano (Azteken) in der Sierra Madre Occidental. Reisebericht V (Schluss) von K. Th. Preuss. En: *Globus, Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde* 93 (12), Brunswick, 189-194.

PRIBRAM, Karl (1971). *Languages of the Brain*. Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice Hall.

PRIGOGINE, Ilya (1997). *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden*. Barcelona, TusQuets.

PUTHOFF, Harold E., TARG, Rusell (1976). A perceptual channel for information transfer over kilometer distances: Historical perspective and recent research. En: *Proceedings IEEE*. 64, p. 329, 354.

QUEST, Penelope (2011). *Reiki for life. The complete guide to reiki practice for levels 1, 2 & 3*. Reino Unido, Little, Brown.

RAPOPORT, Amos (1974). *Vivienda y cultura*. Barcelona, Gustavo Gili.

_____ (1978). *Aspectos humanos de la forma urbana*. Barcelona, Gustavo Gili.

REICH, K., Helmut (2007). Enlarging the interdisciplinary circle: Joan Koss-Chioino's and Philip Hefner's approach to spiritual transformation and healing. En: *Zygon: Journal of Religion & Science*; Jun2007, Vol. 42 Núm. 2, p553-560, 8p.

RUBIK, Beverly; BROOKS, Audrey J.; SCHWARTZ, Gary E. (2006). In Vitro Effect of Reiki Treatment on Bacterial Cultures: Role of Experimental Context and Practitioner Well-Being. En: *Journal of Alternative & Complementary Medicine*; Jan/Feb 2006, Vol. 12 Núm. 1, p7-13, 7p.

SHELDRAKE, Rupert (1994). *El renacimiento de la naturaleza, el resurgimiento de la ciencia y de Dios*. Argentina, Biblioteca Upasika.

SHEPARD, R y METZLER. J. (1971). Mental rotation of three dimensional objects. En: *Science*. 171(972):701-3.

SHIMOJI, Akitomo; EGUCHI, Shigeyuki; ISHIZUKA,

Kouko; CHO, Taketo; MIYAKAWA, Taihei (1998). Mediation between the shamanistic model and the psychiatric model in a shamanistic climate: A viewpoint of medical anthropology. En: *Psychiatry & Clinical Neurosciences*; Dic 98, Vol. 52 Núm. 6, p581-586, 6p.
SCHULTES, Richard E. y HOFMANN, Albert (1993). *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. México, Fondo de Cultura Económica.
SCHULTZ, Johannes; PILZ, Karin S. (2009) Natural facial motion enhances cortical responses to faces. En: *Experimental Brain Research*; Apr2009, Vol. 194 Núm. 3, p465-475, 11p, 2 Color Photographs, 2 Charts, 1 Graph.
SMALL, Gary, VORGAN, Gigi (2009). *El cerebro digital*. Barcelona, Urano.
STEPÁNOVA Nadia (2001). *La invocadora de los dioses*. México, Grijalbo Mondadori.
STERNBERG, R.J. (2006). *Cognitive Psychology 4th Edition*. Belmont, CA, Thomson.
STRASSMAN, Rick (2001). *DMT: The Spirit Molecule: A Doctor's Revolutionary Research into the Biology of Near-Death and Mystical Experiences*. South Paris, ME, Park Street Press.
SZEGEDY-MASZAK, Marianne, FENYVESI, Charles (2003). Enemies in the mind's eye. En: *U.S. News & World Report*, 00415537, 1/27/2003, Vol. 134, Fascículo 3, 2p.
TALBOT, Michael (1995). *Más allá de la teoría cuántica*. Barcelona, Gedisa.
TARG, Rusell, PUTHOFF Harold, E. (1974). Information transfer under conditions of sensory shielding. En: *Nature*, 252, p. 602, 607.
TARG, Rusell (1994). Remote-viewing replication: Evaluated by concept analysis. En: *Journal of Parapsychology*; Sep 94, Vol. 58 Fascículo 3, p. 271, 14p.
TAYLOR, Keith (2001). Conquering terrorists, one brainwave at a time. En: *Navy Times*, 12/17/2001, Vol. 51 Fascículo 11, p54, 1/2p.
TEILHARD DE CHARDIN, Pierre (1986). *El fenómeno humano*. Madrid, Taurus Ediciones, S.A.

VANDERWAL, Tamara; HUNYADI, Elinora; GRUPE, Daniel W.; CONNORS, Caitlin M.; SCHULTZ, Robert T. (2008). Self, mother and abstract other: An fMRI study of reflective social processing. En: *NeuroImage*; Jul2008, Vol. 41 Núm. 4, p1437-1446, 10p.
VALLADARES, Licia; PRATES COELHO, Magda (2003). *La investigación urbana en América Latina, tendencias actuales y recomendaciones*. París, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. http://www.unesco.org/most/vallspa.htm
VENTURI, Robert; SCOTT BROWN, Denisse; IZENOUR, Steven (1998). *Aprendiendo de Las Vegas*. Barcelona, Gustavo Gili.
WHEELER, John Archibald; FORD, Kenneth (1998). *Geons, Black Holes & Quantum Foam: A Life in Physics*. Nueva York, W. W. Norton & Company.
WIND Wardell, Diane; ENFEBRETSON, Joane (2001). Biological correlates of Reiki Touch Healing. En: *Journal of Advanced Nursing*, Feb 15, 2001 33 (4), 439- 445.
WITTGENSTEIN, Ludwig (2003) [1921]. *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid, Tecnos.
YOGANANDA, Paramahansa (2001) [1946]. *Autobiografía de un yogui*. Los Ángeles, California, Self- Realization Fellowship.

La construcción imaginaria de la ciudad, escrito por Adolfo Benito Narváez Tijerina se terminó de imprimir en el mes de enero del año 2013. En su composición interior se utilizaron tipografías de la familia Garamond de 9 a 20 puntos, en portada se utilizaron tipografías de la familia Adobe Hebrew de 12 a 24 puntos. El cuidado editorial, diseño y portada estuvieron a cargo de Zeàvran Ofloda.

«Cuando se camina por la ciudad real y cuando se visita la ciudad de la memoria o de los sueños, acude ante los ojos el espectáculo de la proyección de la intimidad en las cosas: montañas de objetos acumulados por cientos de antepasados y contemporáneos, que así, arregladas en las orillas de los caminos por los que andamos, como cajas tiradas a la deriva, nos revelan sus mensajes, nos hablan de historias, se nos muestran como pedazos de las personas que ahí los han abandonado. Si las cosas han de ser algo en su fondo mismo, serían contenedores de nuestras formas, señales de nuestros límites íntimos, atajos a través de los cuales es fácil encontrar las razones que nos hacen juntarnos en grupos.»

«Este libro interroga sobre la naturaleza de lo imaginario y su relación con las nociones de realidad, como arranque de una serie de reflexiones sobre los modos en los que producimos los espacios que habitamos. En este libro se aborda el problema de la circularidad esencial que se da en lo imaginario entre las formas visuales y narrativas, considerando a la atención, como constructora de la relación de la persona con lo real y el acuerdo, como el proceso mediante el que se incorpora lo real a lo imaginario a través de una interpretación compartida.»

Adolfo Narváez

«La reflexión del autor, provoca el acercamiento crítico y sensible a los augurios del cambio sobre el nacer del conocimiento y el futuro de las ideas del imaginario que se reúnen en la sociedad, en la memoria colectiva y que subyacen en la percepción de la vida y el yo, en la complejidad que enmarca la especie de comedia-tragedia de los seres humanos en sociedad.»

Daniel González Romero

ISBN: 978-607-433-969-7

UANL
UNIVERSIDAD AUTONOMA DE NUEVO LEÓN

CUTONALA

View publication stats